L. LAVELLE

TRAITÉ DES VALEURS

I

Traité des valeurs

I

COLLECTION DITO

Louis Lavelle

TRAITÉ DES VALEURS

I

Théorie générale de la valeur

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 2 13 043451 7
ISSN 0763-9538

Dépôt légal — 1re édition : 1950
2e édition : 1991, juin

© Presses Universitaires de France, 1950
Collection « Logos »
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

PRÉFACE

*On a le sentiment parfois que le problème de la valeur est un problème nouveau. Mais il n'y a de nouveau que le nom, ou du moins l'acception générale qu'on lui donne aujourd'hui. C'est de nos jours seulement que l'on s'est demandé si l'on ne pouvait pas constituer une science autonome des valeurs à laquelle on a même proposé de donner le nom d'*axiologie. *Mais la recherche de la valeur est aussi ancienne que la réflexion : celle-ci pose le problème de la valeur dès qu'elle s'interroge sur l'existence pour savoir si elle mérite d'être vécue, sur les différentes fins de son activité pour savoir si elles méritent d'être poursuivies et même sur les différents objets qu'elle rencontre dans le monde pour savoir s'ils méritent qu'on s'y attache. Il n'y a point de philosophie qui n'implique une réponse à ce problème. Seulement, il n'a été isolé qu'à l'époque moderne où on a cherché d'une part à le rendre indépendant des spéculations purement métaphysiques ou à absorber en lui la métaphysique elle-même en renouvelant sa méthode et son contenu, d'autre part à l'embrasser dans toute sa généralité, c'est-à-dire à étudier la valeur dans son rapport avec tous les besoins, toutes les aspirations de l'homme, aussi bien dans sa vie économique ou affective, que dans sa vie intellectuelle morale ou religieuse.*

La philosophie n'a jamais cessé de mettre la valeur au premier plan de ses préoccupations, non point seulement, comme on pouvait le croire, dans le domaine esthétique ou dans le domaine moral, mais encore dans le domaine métaphysique où l'être et la perfection ont toujours été confrontés, soit pour être opposés, soit pour être confondus : ce qui donnait leur signification profonde au pessimisme et à l'opti-

misme, car le mot de perfection désignait ce caractère interne d'une chose qui constitue sa raison d'être, *qui suffit à la justifier, c'est-à-dire à faire qu'elle soit désirée et voulue. A ce mot pourtant s'attachait un certain caractère de suspicion, soit parce que la perfection est impossible à concevoir même comme idée, soit parce qu'elle apparaît comme une propriété statique, un état d'achèvement, une sorte de fermeture de la chose sur elle-même qui arrête le mouvement de l'esprit, au lieu de le promouvoir.*

Mais la valeur était pour nous l'objet d'une expérience plus concrète et plus familière. Si la perfection nous surpasse et nous échappe, la valeur nous intéresse et nous touche. Sous sa forme la plus basse et la plus immédiate, elle se confond avec l'utilité, quitte plus tard à la contredire. Mais surtout, tandis que la perfection semble subordonner la conscience à un objet posé indépendamment d'elle, la valeur réintroduit l'idée d'un intérêt subjectif qu'elle découvre dans le réel ou qu'elle lui confère.

*Ajoutons que les raisons qui expliquent le succès d'*une philosophie des valeurs *traduisent sans doute cette inquiétude que suggèrent les périodes très troublées à l'égard d'un Être défini traditionnellement par sa stabilité même, et en même temps cette exigence qui est au fond même de tout esprit d'affirmer ses aspirations essentielles avec plus de force quand la réalité semble leur résister ou les démentir, en cherchant à la faire coïncider avec elles.*

***

Mais nous n'entendons pas faire ici une œuvre exclusivement personnelle. Nous essaierons de tracer d'abord une sorte de tableau de toutes les directions dans lesquelles s'est engagée la réflexion humaine au cours de son histoire lorsqu'il s'est agi de définir pour elle la valeur absolue et les valeurs particulières, c'est-à-dire la signification qu'elle donne à la vie et aux différentes démarches de la vie par une option qui dépend d'elle seule, mais où se fixe sa destinée et la destinée même du monde.

Que toutes les grandes philosophies soient des philosophies de la valeur, c'est ce qui apparaît clairement si l'on songe non pas seulement qu'il n'en est aucune qui ne prétende nous donner les règles mêmes de la pensée et de la conduite, c'est-à-dire qui ne cherche à déterminer la nature de la vérité *et de la* sagesse *(comme on voit par exemple dans la méthode cartésienne), mais encore qu'il n'en est aucune, si éloignée qu'elle puisse paraître de toute considération de valeur, qui n'introduise une distinction entre la réalité et l'apparence, c'est-à-dire, une* hiérarchie de valeur entre les formes différentes de l'être.

Cependant on ne peut mettre en doute que le problème de la valeur n'ait été renouvelé depuis environ trois quarts de siècle sous l'influence à la fois du progrès de la science qui, en trouvant dans son propre domaine un développement à la fois assuré et illimité, a mieux montré ce qu'elle était incapable de nous donner, — d'une critique de la science qui, l'insérant dans l'activité totale de l'homme, en a fait une sorte de moyen au service d'une fin qu'il fallait d'abord définir, — et peut-être aussi des malheurs qui sont venus ébranler le monde et qui ont amené chaque individu à considérer le problème de la signification de la vie comme étant le problème fondamental auquel tous les autres étaient subordonnés.

En Allemagne une spéculation indivisiblement subjectiviste et cosmologique, inclinée vers le pessimisme, mais alimentée par la volonté de puissance, devait s'interroger naturellement sur la valeur de l'existence au moment même où celle-ci commençait à se sentir déjà anxieuse et menacée, avant de connaître les grandes oscillations entre une ambition messianique et les catastrophes qui risquaient de l'engloutir. — L'empirisme anglais ou américain dans la forme dernière qu'il avait reçue avec le pragmatisme, renouvelé par un ferment métaphysique venu du platonisme et de l'hégélianisme et qu'une tradition religieuse rendait plus actif, s'épanouissait lui-même à la fin en une philosophie des valeurs. — En Belgique, dans les Pays-Bas et en Suisse, dans les pays de langue latine comme l'Italie et l'Espagne, les travaux philosophiques les plus importants gravitent

autour du problème des valeurs : on y découvre partout le double dessein, tantôt de s'affranchir de la métaphysique et tantôt de lui donner un contenu vivant capable de satisfaire les exigences les plus pressantes de notre conscience et de conférer une signification à l'existence.

En France le même problème avait provoqué d'abord moins de travaux. Et les raisons pourraient en être cherchées dans le succès prolongé du positivisme scientifique, dans un attachement, pour ainsi dire unanime, aux principes du rationalisme cartésien, dans une certaine absence d'inquiétude religieuse, dans une fidélité beaucoup plus grande qu'on ne croit à l'égard des valeurs traditionnelles qui ne sont point mises sérieusement en question. Il est remarquable aussi que le problème des valeurs n'ait été examiné longtemps dans notre pays que sous la forme des rapports de l'individu et de la société : il a été le domaine privilégié des sociologues, comme s'ils pensaient trouver dans le fait une sorte d'incarnation du droit. Mais c'est cette question de droit dont on peut dire pourtant qu'elle intéresse plus que toute autre la pensée française : aussi la valeur n'a-t-elle été étudiée pendant longtemps chez nous que dans le jugement de valeur. Cependant, en France comme dans le monde entier, les événements des deux guerres, l'idée même de la destinée humaine qui devient de nouveau présente à toutes les consciences, le sentiment de plus en plus aigu et de plus en plus vif que nous prenons de ces valeurs spirituelles dont nous pensions que la possession était assurée tant qu'on n'avait pas mesuré le péril auquel elles étaient exposées, tournent aussi tous les regards vers le problème de la signification de la vie et des fins que nous devons proposer à notre activité pour qu'elle puisse l'assumer.

Les philosophes ont souvent une tendance à limiter leur information, au moins en ce qui concerne la discussion des problèmes actuels, à l'horizon de leur propre pays. Ils y sont invités à la fois par la différence des langues, l'amour-propre national et par la difficulté aussi de connaître tant de livres qui paraissent partout sur ces grands problèmes et d'établir entre eux une sérieuse discrimination. Mais

la philosophie qui n'est ni nationale, ni internationale, est pourtant universelle. Et nous qui sommes du pays de Descartes, nous sommes inclinés à dire comme Descartes que l'esprit humain, étant toujours le même, chacun de nous peut tirer toute la vérité de son propre fonds. Mais ce n'est pas absolument vrai. Chacun de nous n'a qu'une perspective sur la vérité. Il y a sans doute une unité de la conscience humaine, mais qui a besoin pour se réaliser, de la diversité de toutes les consciences individuelles.

Nous nous sommes astreints à prendre possession de tous les travaux importants qui ont déjà été publiés sur la valeur hors de France et en France, non seulement pour donner aux étudiants et au public les instruments d'information qu'ils sont en droit de nous réclamer, mais aussi parce que toutes les tendances qui se sont déjà exprimées dans la théorie de la valeur sont pour ainsi dire des éléments de la conscience universelle. En écrivant un Traité des valeurs, *nous voudrions rester fidèle à la tradition de notre pays qui n'a jamais rien laissé perdre des aspects les plus différents de la vie de l'esprit, qui s'est toujours efforcé d'établir entre eux une mesure et un équilibre, qui se défie de toutes les vues unilatérales ou excessives, mais qui s'entend pourtant à leur donner cette forme rationnelle qui permet à l'humanité tout entière de retrouver en elles des parties de son commun patrimoine.*

S'il n'y a que les valeurs qui puissent donner un sens à la vie de l'homme, aussi bien dans son fondement que dans ses modes, c'est par l'effort qu'il fait pour les découvrir et les mettre en œuvre qu'il naît à la conscience *dans l'acception la plus simple et la plus pleine du mot, c'est-à-dire à une vie spirituelle qui dépasse la vie matérielle et qui la justifie* (1). *Ce qui est le sens du vieil adage : « Eritis sicut Deus,* scientes malum et bonum. »

(1) C'est parce que le discernement des valeurs est caractéristique de la conscience humaine qu'il peut servir à donner une définition de l'homme au sens où Nietzsche disait dans *Le Voyageur et son ombre* : « Le mot homme signifie celui qui évalue : il a voulu se dénommer par sa plus grande découverte. » Mais il disait aussi : « Sans l'éva-

L'objet principal de notre recherche sera de découvrir dans un premier volume la signification de l'idée de valeur prise en elle-même, et pour cela de définir les acceptions différentes dans lesquelles le mot a été pris dans le langage et dans l'histoire, *puis d'analyser ses* caractéristiques essentielles *et les antinomies qu'elle soulève, de la confronter ensuite avec l'*être *auquel on l'oppose presque toujours, mais dont elle est la justification et avec le* possible *qu'elle ne manque jamais d'évoquer, mais dont elle exige la réalisation : ainsi nous serons amenés à montrer que le propre de la valeur est d'avoir toujours besoin de* s'incarner. *Nous serons fondés alors à nous interroger sur l'acte même par lequel la valeur est posée et qui, s'il suppose toujours une comparaison entre les formes différentes qu'elle peut revêtir, peut toujours être nommé un* acte de préférence ; *de cet acte de préférence le* jugement de valeur *est, si l'on peut dire, une expression ou une justification intellectuelle. Il n'y a que lui qui puisse nous autoriser à parler, si cette expression a encore un sens, d'une vérité de la valeur. Il y a enfin une* échelle hiérarchique *des valeurs qui est telle que les valeurs inférieures sont des degrés des valeurs supérieures et doivent être intégrées dans celles-ci, bien qu'elles puissent changer de sens et se convertir en anti-valeurs dès qu'elles sont poursuivies pour elles-mêmes et deviennent un obstacle et non plus un moyen de notre ascension : c'est alors que se forme* l'alternative du bien et du mal.

Dans un second volume, intitulé : Le système des différentes Valeurs, *nous tenterons de déterminer comment se distinguent les unes des autres les espèces de valeurs et comment, dans chacune d'elles, la valeur est présente tout entière, bien qu'elle n'en exprime qu'un aspect privilégié qui s'oppose à tous les autres et pourtant les appelle. Ainsi nous serons amenés à distribuer les valeurs en trois couples différents dont les deux termes expriment l'aspect objectif et l'aspect subjectif*

luation, la noix de l'existence serait creuse », formule qui implique déjà que la valeur, loin d'être la négation de l'existence, en est précisément le contenu, c'est-à-dire en constitue l'essence.

que chaque type de valeur est capable de recevoir. Nous distinguerons alors les valeurs économiques *qui correspondent à la satisfaction des besoins du corps et les* valeurs affectives *à tous les ébranlements qu'il est capable de nous donner, les* valeurs intellectuelles *qui correspondent à la connaissance des choses et* les valeurs esthétiques *à toutes les émotions qu'elles peuvent nous faire ressentir, les* valeurs morales *qui correspondent à tous les actes que nous devons accomplir, et les* valeurs religieuses *à tous les sentiments qui unissent l'homme à la source dont son existence dépend.*

Nous remercions ici Mlle Y. de C. et M. G. Varet qui ont eu l'extrême obligeance de vérifier toutes les bibliographies, de les rectifier, de les compléter et de les ordonner : c'était là assumer une tâche singulièrement ingrate, qui n'aurait pas pu être menée à bien sans leur précieux concours et dont on leur garde une infinie reconnaissance.

LIVRE PREMIER

LA VALEUR DANS LE LANGAGE ET DANS L'HISTOIRE

PREMIÈRE PARTIE

LA VALEUR DANS LE LANGAGE

CHAPITRE PREMIER

LES DIFFÉRENTES ACCEPTIONS DU MOT VALEUR

On ne réussirait pas à expliquer le crédit que l'on accorde aujourd'hui au mot valeur, le relief et la puissance de suggestion qu'il a acquis tout à coup, l'aptitude qu'il a montré à renouveler les problèmes classiques de la philosophie, si on ne cherchait pas d'abord les différentes acceptions qu'il est capable de revêtir. Dans chacune d'elles on trouve une ébauche de son sens le plus plein et le plus fort. On n'en doit négliger aucune si l'on veut montrer comment celui-ci s'est formé peu à peu et n'a cessé de s'enrichir et de s'approfondir. Les résonances de chaque mot nous découvrent un aspect de cette réalité qu'il évoque, mais qui porte en elle une infinité positive qu'aucune définition n'a la puissance d'épuiser. Le succès d'un mot, et le mot même de valeur en témoigne, s'exprime moins par l'intérêt que l'on éprouve soudainement pour l'objet limité qu'il représente que par la diversité des touches qu'il atteint dans notre conscience et qui l'ébranlent en quelque sorte dans tous ses points.

On peut dire que le mot valeur s'applique *partout où nous avons affaire à une rupture de l'indifférence ou de l'égalité entre les choses, partout où l'une d'elles doit être mise avant une autre ou au-dessus d'une autre, partout où elle lui est jugée supérieure et mérite de lui être préférée.* C'est là une notion dont on pourra cher-

cher le fondement, mais qui est l'objet d'une expérience commune et l'on peut dire que c'est cette expérience même que toute théorie des valeurs cherche à expliciter. Nous la retrouvons dans l'opposition naturelle que nous établissons entre *l'important et l'accessoire, le principal et le secondaire, le significatif et l'insignifiant, l'essentiel et l'accidentel, le justifié et l'injustifiable.* On pourrait multiplier ces différents couples et découvrir dans chacun d'eux l'affirmation d'une forme particulière de la valeur en opposition avec un terme qui la nie ou qui la discrédite.

SECTION I

ACCEPTION FONDAMENTALE : L'ÊTRE JUSTIFIÉ ET ASSUMÉ

La valeur est la forme substantive du verbe *valoir*, que nous n'appliquons à aucun objet, sinon pour dire que notre conscience est incapable de le poser sans que, du même coup, elle l'approuve et le ratifie. Dès lors, il semble qu'au lieu d'avoir affaire ici à une divergence de l'être et de la valeur, la valeur ce soit l'être même justifié et assumé : ainsi la valeur serait l'être considéré dans son rapport avec une activité qui s'en rend solidaire, qui s'intéresse à lui, collabore avec lui et se condamne elle-même si elle ne cherche pas, quand il est réel, à le défendre, quand il est possible, à le réaliser (1).

C'est dans le contraste entre le possible et le réel que l'originalité de la valeur apparaît avec le plus de force. Comme le possible s'oppose au réel et le met en question par un acte que l'esprit seul est capable d'accomplir, ainsi la valeur est, dans le possible même, cette exigence de réalisation qui l'oblige en s'incarnant à fournir

(1) C'est pour cela qu'on définit aussi tel individu, telle culture ou telle civilisation par un système de jugements de valeurs original, différent de celui qui est adopté par tel autre individu, par telle autre culture ou telle autre civilisation.

de lui-même à la fois un témoignage et une épreuve. Elle est comme un appel d'un être incomplet et insuffisant, auquel elle s'était d'abord opposée, à un être plus intelligible et plus plein où l'esprit puisse se reconnaître. Dès lors, on peut dire que la valeur se découvre à nous dans une lumière privilégiée quand nous nous plaçons au point de rencontre de la possibilité et de l'existence, au point où la conversion de l'un dans l'autre semble dépendre de nous seul. Ce que confirme une expression comme celle-ci qu'une chose *vaut la peine* d'être faite (1), où l'on voit bien que la valeur réside dans l'exigence de ce passage du néant à l'être dont le mot *peine* implique que nous ne pourrons le réaliser que par un effort, par une victoire de tous les instants.

Faire valoir

Que la valeur ne réside jamais dans les choses, mais dans l'activité qui s'y applique, qui les transforme et qui les incorpore au développement de l'homme, cela apparaît déjà dans une expression comme : *faire valoir*. Alors que le mot *valoir* veut dire seulement avoir de la valeur, faire valoir s'emploie dans un triple sens :

1° On dit par exemple faire valoir une terre ou une somme d'argent, c'est-à-dire en tirer un rendement par une exploitation, un travail où interviennent deux facteurs : l'activité de l'homme dans la cause et l'utilité dans le résultat obtenu ;

2° On peut en dire autant de toutes nos facultés et de tous nos dons ; car nous savons bien que nous pouvons les laisser flétrir et en faire le meilleur usage ou le pire ;

3° Dans un sens plus restreint, faire valoir c'est alléguer des arguments qui sont destinés à justifier une assertion, à la mettre en rapport avec l'acte de la pensée capable de prouver qu'en effet elle est vraie ;

(1) Cf. par exemple cette formule ironique de Pascal : « Nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine » (*Pensées*, Brunschvicg II, 79).

Il y a un sens inférieur de l'expression et que l'on ne peut pas négliger, c'est celui par lequel on cherche à manifester dans les apparences ce que la chose vaut ou plus que la chose ne vaut, l'apparence ici étant ce qui compte et qui peut en un sens nous faire illusion sur la chose. On dit par exemple *se faire valoir* (1). Et c'est un sens que l'on aurait rejeté tout à fait s'il ne témoignait pas déjà de ce caractère de manifestation qui est inséparable de la valeur, mais qui peut en être isolé de manière à ne laisser plus subsister que son apparence.

On ferait la même observation sur l'expression mettre en valeur que sur l'expression faire valoir : on y retrouverait tous les sens précédents, utilisation d'un fonds, choix d'un argument, mise en place avantageuse, sans que, dans cette dernière acception, il y ait nécessairement l'idée que l'apparence nous trompe sur la chose ; cela peut arriver, mais il arrive aussi qu'elle la manifeste adéquatement. Cette expression *mettre en valeur* nous paraît singulièrement instructive par exemple dans le langage de la terre, où l'on voit nettement qu'elle suppose toujours une activité qui dépend de nous et une donnée à laquelle elle s'applique, ce qui est la loi de toute activité de participation.

On voit par là comment il nous sera permis de maintenir une corrélation entre l'objectivité et la subjectivité que les théories opposées de la valeur s'appliquent à rompre, et qui éclate à la fois dans les objets où nous trouvons une satisfaction immédiate de nos tendances et dans les actions qui sont produites par nous pour les satisfaire, outre que ces deux applications du mot sont moins différentes qu'il ne semble si l'on pense que poser la valeur d'une chose réalisée sans nous, c'est souvent s'associer à l'acte même qui l'a créée, c'est y adhérer et le refaire sien.

(1) Quand on dit de quelqu'un *qu'il se fait valoir*, c'est toujours pour critiquer une attitude par laquelle, au lieu d'exercer ses puissances, il se donne aux yeux d'autrui l'apparence de les posséder. Mais il n'y a que la sincérité qui creuse la conscience de soi jusqu'à la valeur véritable ; autrement, on a affaire à une sorte de falsification de la valeur chez quelqu'un qui cherche à en imposer. Et c'est dans les deux sens, le plus profond et le plus dérisoire, que l'on pourrait entendre le mot de Max Stirner : « Sur le seuil de notre époque n'est pas gravée l'antique inscription apollinienne « connais-toi toi-même » mais cette inscription nouvelle : *fais-toi valoir toi-même* » Verwerte dich. D'une manière analogue on voit Adler par exemple considérer comme la base de la vie psychique « le désir avoué en secret de se faire valoir ».

SECTION II

ACCEPTIONS PRIMITIVES

La force, la santé, la vaillance

Ces observations générales se trouvent confirmées d'abord par l'étymologie qui, même quand on l'oublie, permet de retrouver en chaque mot une sorte de secret original qui forme toujours entre ses multiples emplois la puissance obscure qui les unit. Le verbe *valere* veut dire être fort et aussi être en bonne santé, comme on le voit dans la formule *vale* qui exprime le vœu le plus simple que l'on puisse adresser à tout être qui jouit de la vie. Or cette première acception est déjà marquée d'un caractère d'extrême positivité. Elle désigne, au niveau de la nature, l'idée d'une participation aussi pleine que possible à l'être et à la vie, qui assure notre équilibre intérieur et nous permet d'exercer avec plus de liberté les fonctions supérieures de la conscience, au lieu de les entraver.

Dans notre vieille langue classique (1), la valeur était *la vaillance* qui est le même mot, comme on le voit dans les adjectifs valeureux et vaillant : *la valeur n'attend pas le nombre des années*. Mais ce n'est pas là un sens archaïque et désuet, ni même trop restreint, comme on pourrait le croire, et qui s'appliquerait seulement à une vertu parmi beaucoup d'autres. Car la valeur réside en effet dans *cette disposition intérieure par laquelle nous nous engageons chaque fois tout entier en méprisant à la fois les sollicitations qui nous divisent et les obstacles qui nous sont opposés*. Or c'est en ce sens que le courage peut être dit le principe de toutes les vertus et qu'il est nécessairement présent dans chacune d'elles : car il est cette initiative personnelle qui fonde notre existence propre, cet acte de la liberté qui dépasse en nous la nature, mais qui l'oblige à servir les fins mêmes qu'il a choisies. Il est un *oui que nous donnons à la vie, non point il est vrai simplement telle que nous l'avons reçue, mais telle qu'elle deviendra dans le parti que nous pourrons tirer d'elle*. La valeur nous révèle ici un nouveau trait qui la caractérise ; elle n'est pas seulement une participation de fait à la richesse de l'être comme la force

(1) On remarque que le mot valeur ne figure pas dans le dictionnaire de Godefroy consacré à l'ancienne langue française du IXe au XVIe siècle. Le mot *vaillance* en tient lieu : il a vieilli et c'est valeur qui l'a remplacé. La vaillance s'y trouve définie comme le prix d'une chose, mais aussi comme la valeur guerrière, ou même comme un exploit guerrier, ou encore comme les richesses dont on dispose ou les qualités qu'on possède. Et vaillant veut dire résistant, fort, mais aussi utile et généreux. C'est le même participe que *valant* et il est employé encore dans des expressions comme « ne pas avoir un sou vaillant ».

ou la santé, elle est une participation consentie et voulue à sa mise en œuvre, c'est-à-dire elle n'a de sens que par un acte intérieur qu'il dépend de nous d'accomplir. (1)

En enveloppant toutes les formes du courage dans lesquelles la timidité est surmontée, le mot de valeur met en lumière un des caractères essentiels qui le définissent : à savoir cet engagement de l'être qui s'oblige à mettre en jeu toutes ses puissances, au lieu d'en garder la disposition, à collaborer activement, quelles que soient les résistances qu'il rencontre, à réaliser la conformité des phénomènes avec la valeur (2).

La qualité ou la vertu d'une chose

Nous employons dans des sens voisins les mots valeur, qualité et vertu. Or la qualité d'une chose, c'est ce qui lui appartient, ce qui la définit, et la fait ce qu'elle est : une chose est dépourvue de valeur lorsqu'on ne reconnaît plus en elle son essence constitutive, lorsqu'elle est méconnaissable ou corrompue, comme il arrive au cristal qui perd sa transparence, au lion qui devient débonnaire. Dans l'usage courant on remarque que le mot qualité

(1) Que la valeur soit d'abord le courage qui est considéré comme la première des vertus, c'est ce qui apparaît dans le curieux passage de Montaigne qui fait de ce rapprochement une marque caractéristique de notre pays :

« Il est digne d'être considéré que notre nation donne à la vaillance le premier degré des vertus, comme son nom montre qui vient de valeur ; et que, à notre usage, quand nous disons un homme qui vaut beaucoup, ou un homme de bien, au style de notre court et de notre noblesse, ce n'est dire autre chose qu'un vaillant homme d'une façon pareille à la romaine ».

Il convient de noter que si, comme le dit Montaigne à la suite de ce passage, *la valeur chez l'homme est toujours d'être brave comme l'honnêteté chez la femme est toujours d'être chaste*, cela semble supposer que la vertu comporte toujours une lutte contre le danger le plus pressant qui, pour l'homme, réside dans les entreprises de l'ennemi et, pour la femme, dans les entreprises de l'autre sexe. Il s'agit donc pour tous les deux d'une lutte contre une certaine lâcheté naturelle du corps. Dans la vertu, c'est l'âme qui commande au corps : la vertu est le signe de la présence de l'âme et la preuve même de son existence.

(2) A propos de la relation entre la valeur et le courage on trouve dans *L'Encyclopédie* (1755) : « Le courage est dans tous les événements de la vie, la bravoure n'est qu'à la guerre, la valeur partout où il y a un péril à affronter et de la gloire à acquérir. Le courage est la vertu du sage et du héros, la valeur est celle du vrai chevalier. » On peut noter aussi la définition de Carlyle *Valour is still value :* car le premier devoir pour un homme, c'est encore aujourd'hui de surmonter la crainte. Maintenant et toujours le degré plus ou moins complet de sa victoire sur la crainte déterminera dans quelle mesure il est homme. On ne s'étonnera pas que la valeur qui affronte les obstacles ait été d'abord une vertu guerrière, mais triompher de l'obstacle qui lui est opposé, telle est la caractéristique propre de la *valonté* même de l'homme.

est employé à la fois pour désigner la propriété originale de chaque chose et ce qui la rend digne d'être louée. Et l'on passe facilement des qualités naturelles aux qualités morales si l'on consent à reconnaître qu'au delà de sa nature, c'est sa volonté qui est la marque propre de l'homme (1).

On peut distinguer la qualité d'une chose et sa vertu, au sens le plus primitif que l'on donnait à ce mot, en disant que la qualité est statique et la vertu dynamique : la qualité d'une chose, c'est ce qu'elle est, la vertu d'une chose, ce qu'elle est capable de produire. Il ne s'agit pas ici proprement de ses bons effets, mais seulement de son efficacité toute pure qui fait qu'elle n'a pas perdu une certaine puissance qui la caractérise et qui la rend apte à un certain usage qu'on en veut faire. Ainsi le vocabulaire de Lalande définit la vertu : la propriété d'une chose considérée comme la raison des effets qu'elle produit. De telle sorte qu'on peut parler de la vertu d'un poison comme on parle de la vertu d'un remède. Quand les choses ont perdu leur vertu, elles deviennent pour nous sans valeur parce qu'elles ne peuvent plus servir à aucun usage, comme si nous n'étions pas plus avancés en les ayant entre les mains que si nous n'avions rien. On comprend alors facilement comment les vertus d'un homme résident plus précisément dans ses qualités morales ; dans chacune d'elles on retrouve à la fois l'idée de certain don qui lui est fait et de la manière même dont il en dispose. Peut-être même faut-il dire que toutes les valeurs humaines résident dans une certaine proportion qui s'établit entre ces ressources que nous avons reçues et l'acte même par lequel nous les employons. On ne peut les réduire ni à l'ordre de la nature, ni à l'ordre de la liberté ; elles sont à leur jointure : car il n'y a rien dans la valeur qui ne vienne de notre volonté, mais rien aussi qui ne lui soit offert pour qu'elle le reconnaisse et qu'elle s'en empare.

Toutefois le rapprochement précédent entre le mot valeur et les mots qualité et vertu met en relief une idée consacrée par le bon sens populaire et par le langage commun avant que la philosophie s'en soit emparée : c'est que la valeur d'une chose est toujours en rapport avec son essence spécifique et mesure le degré de perfection avec lequel elle la réalise. On comprendrait

(1) Le mot qualité n'a été introduit dans notre langue qu'au XIIe siècle. Il a été créé par Cicéron sur le modèle du mot grec ποιότης que Plotin selon Meillet a tiré de Platon en lui donnant une acception technique, suggérée par son rapprochement arbitraire avec le mot ποιεῖν. C'est un mot noble parce qu'il est emprunté à la langue savante. Sa forme seule suffit à montrer pourquoi il désigne non pas seulement cette propriété d'une chose d'être telle et non point autre, mais encore la puissance active qui est en elle et qui est comparable à l'Idée de la chose. Par là, le mot qualité est tout prêt pour désigner aussi l'essence d'une chose qui est sa vertu et par conséquent encore, comme pour les modernes, sa valeur. Dans le langage du droit, on se sert du mot pour désigner le titre qu'invoquent les parties comme on le voit encore dans l'expression « en qualité de ». On pourrait citer comme une sorte d'acception intermédiaire l'emploi que l'on faisait du mot qualité à l'époque classique pour désigner le rang ou la position sociale : « Un homme de qualité. » On peut aussi parler de mauvaises qualités, mais non point sans altérer jusqu'à un certain point le sens traditionnel (cf. A. Meillet, *Linguistique historique et Linguistique générale*, à propos des qualités, p. 340).

par là comment la valeur est apparentée à l'être et possède ainsi une sorte d'objectivité, bien que l'être des choses soit en même temps pour chacune d'elles, par rapport au développement qu'elle est capable de recevoir, l'idéal vers lequel elle tend.

La relation dans la valeur entre la quantité et la qualité

Mais si la valeur comporte toujours soit une inégalité dans le don reçu, soit une inégalité dans l'effort même qui le met en œuvre, c'est qu'elle est nécessairement susceptible du plus et du moins. Or cette observation suffit à faire éclater une ambiguïté remarquable au centre même du problème qu'elle pose. Car si la valeur possède des degrés, il semble évident qu'elle entre de quelque manière dans le domaine de la quantité. Mais d'autre part, elle répugne essentiellement à être traitée comme une quantité : et même elle constitue par excellence le domaine de la qualité par où les choses sont comparables, mais sans être mesurables, et où elles sont considérées dans leur originalité individuelle inaliénable et secrète, qui s'abolit dès qu'on cherche à les confronter avec une commune unité. C'est même sans doute en considérant ces deux aspects en apparence inconciliables de la valeur que l'on sera conduit à découvrir le lien profond qui unit la quantité et la qualité, dont Kant avait le premier soupçonné le fondement, que Hegel avait tenté de définir et que Bergson avec une admirable subtilité avait cru devoir sacrifier en établissant entre ces deux notions une paradoxale coupure.

SECTION III

ACCEPTIONS DÉRIVÉES

La valeur dans le langage du mathématicien et la valeur dans le langage de l'artiste

A cet égard il y a deux acceptions spéciales et presque aberrantes du mot valeur qui sont singulièrement instructives parce que, tournant notre regard l'une du côté de la quantité sous sa forme mathématique, l'autre du côté de la qualité sous sa forme esthétique, elles suggèrent déjà quelques points d'attache où elles s'unissent. Peut-on parler, dira-t-on, de valeurs mathématiques autrement qu'en faisant du mot valeur le synonyme du mot grandeur ? Mais cela n'est pas aussi simple. Car la valeur ici, c'est bien une grandeur, mais qui porte en elle quelques-uns des caractères de la valeur en général. Elle est l'expression arithmétique ou algébrique qui détermine une inconnue, de telle sorte que, d'une part, elle implique le passage de l'abstrait au concret et du possible au réel, et que, d'autre part, elle met déjà en jeu

l'activité du sujet qui ne la trouve qu'après l'avoir cherchée. Ainsi, comme la valeur mathématique provient toujours de la résolution d'une ou de plusieurs équations, on pourrait dire aussi que la valeur en général, c'est toujours la solution d'un problème qui s'était posé d'abord à notre volonté. Enfin cette grandeur qui jusque-là était purement indéterminée prend une place entre zéro et l'infini, ce qui n'est pas sans parenté avec l'idée de ces degrés de la valeur où celle-ci semble émerger du néant par un acte du vouloir et réaliser de proche en proche une participation à l'Être de plus en plus parfaite (1).

Le mot valeur reçoit aussi une application très particulière en apparence opposée à la précédente dans la technique du peintre, ou celle du musicien. Ici la valeur n'est point proprement la qualité, pas plus qu'elle n'est proprement la quantité dans le langage du mathématicien ; elle n'est même pas une simple détermination de la qualité, mais plutôt un certain rapport selon lequel les qualités se composent. Ce qui n'est pas sans évoquer une sorte de *quantité de la qualité*, comme nous évoquions tout à l'heure, au moment où elle atteint sa forme concrète, une sorte de la *qualité de la quantité*. Au sens strict une valeur pour le peintre consiste dans la proportion d'ombre et de clarté que l'on observe dans un même ton (2). On l'a étendu, peut-être à tort, au rapport entre les tons chromatiques.

Ainsi apparaît, cette opposition de la positivité et de la négativité sans laquelle il n'y aurait point de valeur, ou du moins de valeurs relatives et comparables les unes aux autres. Si le clair ou le sombre venait à triompher de son contraire, la conscience retomberait dans l'indistinction, soit par une sorte d'excès qui l'empêcherait de percevoir les limites d'aucun objet, soit par une sorte de défaut où tout serait pour elle limite qui arrête. Ici on voit apparaître une acception plus générale du mot valeur qui est celui de relief ou de saillie. Et on voit que son rôle est de contribuer par un ensemble de concours et d'oppositions à l'intensité de l'expression.

(1) On pourrait faire des observations analogues sur le terme de « valence » qui date de la fin du XIXe siècle et qui est un terme de chimie emprunté au bas-latin *valentia*. On en a tiré le mot *polyvalent* qui est d'un usage général.

(2) La valeur est définie par Fromentin (*Les Maîtres d'autrefois*, 235-236), comme la « quantité de clair ou de sombre qui se trouve contenue dans un « ton ». A mesure que le principe colorant diminue dans un ton, l'élément valeur y prédomine. Remarque singulièrement intéressante et qui nous permet de comprendre comment la *valeur, effaçant pour ainsi dire les distinctions originales par lesquelles se définissent les choses particulières, nous découvre leur participation relative à une essence commune qui est ici la lumière*. C'est dans une sorte d'effacement des différences sensibles que nous découvrons aussi dans les choses cet élément spirituel qui est leur valeur même. Et l'on peut dire qu'étant partout le même *il reçoit dans chaque chose une forme unique et privilégiée*, bien qu'il ne puisse se définir que par le rapport même qu'il établit entre elle et toutes les autres. Bien plus, il définit vraiment l'essence de chaque chose qui s'individualise dans une apparence sensible comme la lumière dans la couleur. L'esprit seul peut la saisir et non pas les sens ; mais elle peut nous échapper, et nous pouvons nous en tenir au témoignage des sens. Il suffit que l'esprit entre en jeu pour qu'elle se montre, donnant à chaque chose sa signification intérieure et ses justes proportions.

Si nous passons de la peinture où toutes les relations ont l'espace comme support, à la musique où toutes les relations sont des relations de temps, nous nous apercevons que les valeurs résultent alors du rythme même qui divise la durée selon qu'une note se prolonge plus ou moins, qu'elle a plus ou moins d'intensité, ou qu'elle acquiert, dans son contraste avec le silence, une plénitude émotionnelle plus ou moins parfaite. Dans les deux domaines, nous voyons que la valeur réside non pas dans la qualité elle-même, mais dans la relation de chaque qualité avec une autre et dans leur relation commune avec le tout qu'elles contribuent à former. Ce qui suffirait sans doute à montrer comment, jusque dans la qualité, la valeur évoque, comme la quantité, l'idée d'une composition entre des éléments, d'un acte de l'esprit qui assigne à chacun d'eux la place qui lui est propre, ce qui incline à en faire non plus une simple propriété de l'objet, mais encore, comme on le voit dans l'opposition de l'ombre et de la clarté, du silence et du son, une sorte de proportion entre l'être et le néant.

Validité et valeur

On observe dans les rapports de la validité et de la valeur une liaison entre les principaux caractères que les analyses précédentes nous ont permis de découvrir dans les différentes acceptions du mot valeur. Un homme valide est un homme sain et vigoureux, c'est celui chez qui les fonctions normales de la vie s'exercent sans empêchement, comme on le voit par opposition dans l'*invalide*. Mais le mot finit par désigner la légitimité d'un titre de droit, comme on le voit par exemple dans cette expression : la *validité d'un contrat ;* c'est dire alors qu'il satisfait à toutes les conditions juridiques requises pour produire son effet. L'intérêt de ces remarques, c'est de montrer que, dans la validité, la valeur se réfère moins à une supériorité exceptionnelle que l'on pourrait observer soit dans les êtres soit dans les choses, qu'à une sorte *d'authenticité ou de fidélité à leur véritable nature*. Bien qu'un tel caractère apparaisse d'une manière privilégiée quand il s'agit d'une convention à respecter ou d'une définition à appliquer, on le retrouve pourtant de quelque manière dans toutes les formes de la valeur : il n'y en a pas qui ne comporte la sauvegarde d'une certaine essence en même temps qu'une certaine résistance à la durée.

Il y a une synonymie entre les mots *valide et valable* qui sont souvent employés l'un pour l'autre. Toutefois, bien que de part et d'autre il s'agisse d'une valeur reconnue et qui, pour ainsi dire a fait ses preuves, le mot valide se rapporte au caractère interne qui fait l'authenticité d'un titre et le mot valable, à l'usage qu'on en peut faire, à la possibilité de le présenter ou de l'invoquer dès qu'il a été vérifié. On dira indifféremment d'une caution, d'une autorisation, ou d'une excuse qu'elle est valable pour marquer qu'elle doit être acceptée comme telle.

La différence est plus sensible entre *valider et valoriser*. Car on valide une élection pour montrer précisément qu'elle s'est déroulée conformément

aux règles constitutionnelles : c'est la reconnaissance de la conformité entre le fait et le droit. Là où elle manque, on parle d'invalider ou d'invalidation. Mais valoriser, c'est ajouter par un acte nouveau, par une convention déterminée, par l'usage qu'on en fait, par une transformation qu'on lui fait subir, un surplus de valeur à une chose qui n'avait pas de valeur ou qui avait une moindre valeur. Ce que l'on voit jusque dans les problèmes économiques : valoriser le franc (1).

Valeur logique

On retrouve une application du mot valeur au sens de validité quand on parle de la valeur d'un raisonnement. Un raisonnement qui a de la valeur est un raisonnement qui est conforme aux règles générales de la logique et, d'une manière plus étroite, qui ne récèle aucune contradiction. Il y a donc une valeur logique qui se retrouve dans toutes les opérations de la pensée. Mais le propre de la pensée étant d'avoir pour fin la vérité, on peut dire que la valeur de la pensée réside dans la vérité lorsqu'elle l'atteint : l'erreur est la négation de sa valeur. On pourra dire qu'elle est une valeur négative. Cela suffit pour montrer que la vérité ne peut pas être opposée à la valeur, comme on le fait quelquefois. Comment pourrait-on l'admettre, puisque la vérité est toujours en rapport avec un acte de l'intelligence qui la cherche, et qui, tantôt la trouve et tantôt la manque ? On observe encore : 1° Que le couple de la vérité et de l'erreur exprime d'une manière particulièrement saisissante ce caractère de la valeur de présenter deux pôles opposés ; 2° Que les théories modernes de la logique qui veulent introduire entre la vérité et l'erreur non seulement la probabilité, mais encore des degrés de probabilité, accusent elles aussi un caractère essentiel de toutes les formes de valeur de comporter une échelle, où l'on distingue toujours en apparence le plus et le moins, en réalité le mieux et le pire.

(1) Les mots valorisation, revalorisation sont devenus d'un usage courant. Par contre, on a proposé d'introduire au français le mot *valuation* qui nous manque, mais dont se servent couramment les Anglo-Saxons et qui désigne l'acte même par lequel nous posons une valeur.

Valeur linguistique

La valeur linguistique n'est pas sans parenté avec la valeur logique, car la pensée ne peut pas être dissociée du langage qui doit la traduire fidèlement et non pas la trahir sous peine de manquer de validité. Le sens original de la valeur linguistique apparaît bien dans une expression comme celle-ci : connaître la valeur des termes, ce qui veut dire « la force de leur signification » (cf. Hatzfeld et Darmesteter à l'article valeur). Or la valeur est précisément ce qui donne relief et signification aux choses, et aux actions aussi bien qu'aux mots (1).

Dans la valeur linguistique nous reconnaissons la présence de toutes les caractéristiques de la valeur : une étroite relation entre un acte de l'esprit et la réalité à laquelle il s'applique, la connexion entre chaque mot et tous les autres qu'il évoque et dont il est solidaire, la dépendance du sens à l'égard de la définition qui le pose et qui est comme un engagement auquel on s'oblige à demeurer fidèle, enfin l'idée d'un consentement général qui doit être obtenu au moins idéalement et sans lequel la valeur du mot, en demeurant individuelle et subjective, s'évanouirait. Dans la signification qui est la valeur du mot, on retrouve d'une manière particulièrement saisissante cette idée que la valeur vient de l'esprit et exprime toujours le rapport des choses et de l'esprit.

SECTION IV

DES VALEURS MATÉRIELLES AUX VALEURS SPIRITUELLES

a) Valeur des choses

Tous les sens précédents s'effacent pourtant et le mot valeur reçoit une acception plus précise et d'un usage commun dès que l'on parle des valeurs matérielles ou économiques. On peut même se demander si le sens général de ce mot à l'époque moderne n'est pas une sorte d'extension de celui-là. Ainsi par exemple, la considération de la monnaie évoque celle du langage et on dit souvent que le langage est une monnaie. Comme lui, la monnaie exprime la relation entre un signifiant et un signifié. Elle suppose entre eux une équivalence, qui, dès qu'elle manque, ôte sa valeur au signifiant. Les valeurs économiques sont les moins contestées : elles semblent inscrites dans les choses elles-mêmes ou dans leur rapport le plus immédiat avec nous.

(1) Cf. La valeur élément de la signification : (de Saussure, *Cours de Linguistique générale*, Payot, 1931, pp. 158 sqq.)

Elles résident, du moins à l'origine, dans tout ce qui peut satisfaire les besoins du corps. On comprend par là comment la valeur économique exprime dans la nature elle-même une relation entre les ressources qu'elle nous offre et notre propre vie qui ne subsiste que par elles. Elles supposent dans tous les cas une certaine appropriation des choses elles-mêmes à l'usage que nous en faisons (1) ; et elles ne sont des valeurs que parce que cette appropriation n'est pas réalisée d'elle-même par une sorte d'harmonie entre la nature et nous, mais qu'il faut la produire par un choix que nous ne cessons de faire, par une transformation que nous imposons à ces choses et qui nous permet de nous en servir. Ainsi la valeur économique résulte d'une double référence du réel avec nous, soit que nous reconnaissions en lui la possibilité de l'utiliser, soit qu'il l'acquière par l'effet même de notre action. La valeur économique nous découvre sous une forme sensible trois relations qui sont peut-être inséparables de toutes les espèces de valeur : à savoir d'abord une objectivité, mais qui n'a de sens que pour une subjectivité qui l'apprécie, ensuite une universalité, mais qui ne s'actualise que pour un individu qui en jouit ou qui la met en œuvre, enfin une grandeur ou des degrés, bien que son essence soit d'être une qualité pure. Quand on considère l'expression de valeur économique comme antérieure à celle de valeur spirituelle, on oublie le rapport que le mot valeur soutient traditionnellement avec le mot vertu. On pourrait soutenir au contraire que la valeur, qui était d'abord le courage à la guerre, est devenue peu à peu l'utilité économique par une évolution où l'on peut retrouver le passage des sociétés du type militaire aux sociétés du type industriel si cher à l'école saint-simonienne. On ne peut contester d'autre part que la valeur économique elle-même implique toujours, dans le jugement que l'on porte sur elle, une considération d'ordre moral. Ainsi Baldwin définit la valeur : « an estimate of what price ought to be », une appréciation de ce qu'un prix *doit* être. Elle est la base permanente (standard) du prix, qui est toujours lui-même accidentel et provisoire. Sans doute la valeur d'usage est indépendante du prix pour celui qui la possède. Mais elle est ce qui, dans le prix, le légitime ; il y a un prix qui convient et qui est le juste prix. *La valeur est donc toujours un terme éthique : il n'y a que le prix qui soit un terme exclusivement économique ; ainsi le prix est un fait, mais la valeur est un jugement.*

b) **Valeur des personnes**

Les valeurs économiques sont déjà des valeurs humaines et non pas seulement des valeurs matérielles puisqu'elles n'ont de sens que par rapport

(1) De là l'expression de « valeur d'usage » employée par Adam Smith et qui semble presque un pléonasme tant qu'on n'en distingue pas la valeur d'échange qui pourtant s'y réfère et la suppose ; tel est aussi le degré d'utilité (Jevons) ou d'ophélimité (Pareto) et qui inversement, si l'on considère la valeur d'échange comme la seule qui soit objective, peut être nommée elle-même subjective (ou marginale). Cf. t. II, *Valeurs économiques*.

à l'homme. Elles sont le support de la vie du corps, qui est lui-même l'instrument de l'esprit, ce qui montre assez l'estime où il faut les tenir et l'abus que l'on peut en faire. Mais il y a des valeurs qui sont exclusivement humaines. Ainsi nous disons de quelqu'un qu'*il a de la valeur* en associant ici encore à certaines aptitudes qu'il a reçues l'emploi auquel il peut les faire servir : la valeur d'un homme dépend donc à la fois du don et du mérite ; elle les rend inséparables. Encore faut-il qu'elle soit reconnue (1) et évaluée par comparaison et qu'il y ait une mise en œuvre qui en témoigne et dont tout le monde bénéficie. Cela est plus sensible encore quand nous disons d'un homme qu'il *est une valeur* (2), en faisant de la valeur son être même, non pas seulement pour suggérer que le propre de la valeur est toujours d'être vivante et incarnée, mais pour l'élever au-dessus de cette noblesse purement subjective à laquelle on est tenté de la réduire souvent, et lui donner place dans la société même où nous vivons.

Cependant on ne saurait méconnaître qu'il n'y ait encore ici deux aspects bien différents de la valeur, mais qui sont toujours liés l'un à l'autre de quelque manière : car la valeur réside ou bien dans un caractère qui n'appartient au réel que dans son rapport avec nous, ou bien dans un caractère qui est constitutif de son essence, qui définit pour ainsi dire sa participation à l'Absolu. Dans le premier cas, la valeur se dit des objets ou des puissances de la nature à l'égard de l'usage que nous en faisons ; dans le second, elle exprime cette action de présence ou cette puissance de rayonnement qui appartient au sujet lui-même et qui se communique à tous ceux qui l'entourent, parce qu'elle est un effet de cette participation à une source qui leur est commune et où il puise comme eux et avec eux. C'est dire que dans le premier cas nous avons toujours affaire à une chose et dans le second à une personne. Dans le premier cas nous sommes dans l'ordre de l'avoir, dans le second dans l'ordre de l'être ; et ce n'est pas assez de dire de la personne qu'elle a une valeur, car cette valeur qui est en elle, c'est ce qui la fait être, c'est elle-même (3).

On voit donc qu'il y a une opposition, mais en même temps une certaine relation entre les valeurs économiques qui consistent dans l'usage des choses et les valeurs personnelles qui résident dans l'activité d'un être conscient et libre. Car il n'y a pas de valeurs qui soient exclusivement matérielles ni

(1) Telle est la raison pour laquelle il y a toujours une affinité entre la valeur et l'estime sociale où on la tient. Ainsi on lit dans l'*Encyclopédie* « la valeur est le sentiment que donnent l'enthousiasme de la gloire et la soif de la renommée » et déjà dans Boileau « de sa folle valeur embellir la gazette » ; mais La Rochefoucauld observe que « la parfaite valeur est de faire sans témoins ce qu'on serait capable de faire devant tout le monde ».

(2) On comprend facilement que l'expression garde un caractère un peu incertain précisément parce que la valeur réside non pas proprement dans l'être en tant qu'il s'est manifesté, mais dans le principe même dont il est la manifestation et auquel il demeure toujours inégal.

(3) Cf. par exemple Corneille, *Cinna*, VI : « Dis-moi ce que tu vaux. » De là aussi ces deux expressions dont l'une est simplement négative : une non-valeur, et l'autre privative : un vaurien.

de valeurs qui soient exclusivement personnelles. Et on passe facilement des unes aux autres. Les premières n'ont de sens que par rapport à l'utilité et au corps et, si elles mettent en jeu notre activité propre, comme dans le travail, c'est encore une activité qui, si elle a le corps lui-même pour instrument et pour fin, dispose pourtant de toutes les ressources de l'intelligence et du vouloir. Inversement, s'il est vrai que l'homme est un être mixte, toute œuvre de son esprit suppose elle aussi une œuvre de ses mains, mais qui a cette fois le corps pour instrument et non plus pour fin.

Que les valeurs économiques puissent dès lors être regardées comme la base et le soutien de la théorie des valeurs, cela apparait assez clairement si l'on réfléchit que l'existence du corps est la condition sans laquelle la vie de la conscience ne pourrait pas se maintenir. Mais qu'elles ne les épuisent pas et même que nous ne trouvions en elles que l'ombre des valeurs véritables ou parfois l'image dérisoire de celles-ci, cela s'explique non moins aisément s'il arrive, comme on le voit dans l'avarice et peut-être dans un certain monde d'affaires, que l'on puisse mettre la personne à leur service, au lieu de les mettre elles-mêmes au service de la personne. Mais nul ne peut douter que ce ne soit dans les personnes et non pas dans les choses qu'il faille chercher l'essence même de la valeur et que la valeur même des choses ne dérive seulement de leur relation avec les personnes (1).

c) Valeur suprême de l'esprit

Mais dans les personnes, ce qui fait la valeur, ce n'est pas le corps, l'individualité, la vie et la nature, ce qui serait réduire les rapports des choses avec les personnes à de simples rapports entre des choses, c'est une activité qui les dépasse et qui les utilise, mais qui n'est capable de les justifier que parce qu'elle est à elle-même sa propre justification. C'est donc une activité spirituelle qui ne devient à son tour arbitre des valeurs que parce qu'elle est créatrice de valeurs ou qu'elle est elle-même la valeur suprême. C'est qu'en effet cette valeur suprême ne peut résider que dans l'esprit *qui se veut lui-même comme esprit* et qui spiritualise tout ce qui lui paraissait d'abord extérieur et étranger, toutes les résistances auxquelles il se heurte et dont il fait les instruments mêmes de son action. Il ne suffit donc pas de dire qu'il y a des valeurs spécifiques en rapport avec les différentes formes de notre activité et par suite qu'il y a des valeurs spirituelles comme il y a des valeurs matérielles parce que nous avons un esprit comme nous avons un corps. Le terme même de valeur accuse déjà une subordination du corps à l'esprit qui seul est capable de donner une valeur même au corps, ce qui suffit à montrer que l'expression « valeur de fait » ou valeur objective n'a proprement aucun sens, si le fait ou l'objet ne reçoit jamais sa valeur que de l'esprit qui,

(1) Ainsi chez Kant il n'y a de valeur absolue que de la personne : et cette valeur est à la fois son essence et son idéal.

au moment où il s'en empare, lui donne une consécration qui le transfigure. Or ce que nous entendons par esprit, c'est précisément une activité personnelle, c'est-à-dire qui, en s'exerçant, fait de chaque être une personne et qui fonde ainsi la valeur de celle-ci ainsi que celle de toutes les opérations qu'elle accomplit et de tous les objets auxquels elle s'intéresse. Dès lors, il semble utile de maintenir au mot valeur son sens tout à fait général qui s'applique à la fois aux choses et aux personnes et fonde l'estime que nous avons pour elles à la fois sur la qualité des unes et sur le mérite des autres. Il n'y a rien en nous ni hors de nous qui puisse être soustrait à la juridiction de l'esprit, mais l'esprit acquiert une existence personnelle dans le rapport incessant qu'il ne cesse de soutenir avec les choses qui le limitent, mais qui l'expriment, et qui sont pour lui, à l'égard des autres personnes, des instruments de séparation et de communication tout à la fois.

On comprend par là le rapport qu'on peut établir entre l'idée de valeurs proprement humaines et l'idée de valeurs proprement spirituelles. Si c'est seulement l'homme qui est l'origine, le foyer, et la mesure de la valeur, alors on peut bien déployer l'éventail de la valeur depuis les valeurs économiques jusqu'aux valeurs spirituelles : mais ce sont les besoins de l'homme et les conditions de son développement qui sont toujours en jeu et c'est l'homme même qui en est juge. Il se place ainsi lui-même au-dessus de l'univers, dont il fait un moyen à son service. Il se pose comme l'unique fin à laquelle toutes les formes de l'existence, tous les degrés de la valeur se trouvent subordonnés. C'est la thèse que défend l'humanisme. Mais quand on préfère l'expression de valeurs spirituelles à celle de valeurs humaines, alors on sent bien que la perspective change. L'homme n'a plus de valeur que par rapport à elles, c'est par rapport à elles aussi qu'il doit être jugé. Telle est la raison pour laquelle elles sont toujours à son égard des valeurs idéales. C'est pour cela aussi qu'il doit toujours se sacrifier à elles. Elles seules sans doute permettent à l'homme de rompre sans cesse les limites de son horizon temporel. Et si l'on prétend qu'elles seules méritent le nom de valeurs proprement humaines, c'est parce que, grâce à elles, on peut définir l'homme comme le seul être qui ne puisse se réaliser qu'en se dépassant.

Chapitre II

SUR LES SYNONYMES DU MOT VALEUR

1° Valeur et Bien (1)

Si l'on cherchait dans le vocabulaire de la langue classique le mot qui a le plus de parenté avec le mot valeur, ce serait sans doute le mot *bien* que l'on trouverait ; et dans l'usage le plus courant, dire qu'une chose est bonne, c'est dire aussi qu'elle a pour nous de la valeur. Mais, quelle que soit la généralité des mots bien et bon, on ne peut contester que le mot bien ne tende à recevoir principalement une application morale et ne nous incline à réduire à la valeur morale toutes les autres valeurs (2). Au contraire, le mot valeur a une acception tout à fait générale et il évoque l'idée d'un caractère qui appartient soit au réel, soit à l'action que l'esprit est capable de ratifier ou de justifier.

D'autre part et en un autre sens, on pourrait penser que le mot valeur implique toujours une référence au bien, comme si la valeur, c'était le bien mis en question et recherché, tandis que le Bien serait la valeur trouvée et possédée. Mais sans doute, on ne trouve et on ne possède ce bien que si on a commencé par le mettre en question et par le chercher, ce qui veut dire que la valeur n'existe que dans l'esprit qui en juge et qui, par son opération, ne cesse de le vouloir et d'y accéder. Ainsi nous considérons toujours le bien comme un objet que l'on vise, ce qui l'apparente à une fin, au lieu que la valeur n'a de sens que par rapport à un sujet qui porte témoignage pour elle et dont elle exprime en quelque sorte l'engagement intérieur (3).

(1) Cf. Le Senne, *Traité de morale*, p. 412.

(2) Il ne faut pas oublier pourtant que l'on parle des biens de la terre et que le mot *bon* par un curieux paradoxe semble désigner plutôt une qualité qui appartient à la nature d'une chose ou d'un être, comme quand nous disons qu'un fruit est bon ou qu'un homme est bon.

(3) Il semble presque toujours que le bien appartienne à la catégorie de l'avoir plutôt qu'à la catégorie de l'être. Mais ce n'est là que son acception matérialisée : il n'y a jamais de bien que pour un sujet qui le possède, mais quand nous parlons de *son bien*, c'est un bien dont il participe, qui s'incorpore à son être et devient son essence même.

2° Valeur et Idéal

On pourrait aussi dire que la valeur n'est qu'un autre nom de l'*idéal*. Et, de fait, toute valeur est à la fois une idée, puisqu'elle n'existe que dans et pour l'esprit et un idéal, puisque l'esprit ne cesse de la désirer et de l'aimer. Mais l'idéal s'oppose au réel ; on le projette dans l'avenir et on l'exclut du présent. Au lieu que, si la valeur n'est pas le réel, loin d'être pourtant comme l'idéal un pur objet de pensée, mais qui comme un mirage recule toujours dans un avenir de plus en plus lointain, elle porte en elle une réalité actuelle qui réside dans une exigence de réalisation à laquelle sans doute notre activité ne répond pas toujours (1).

3° Valeur et Fin

On pourrait dire encore que les valeurs, ce sont les fins de l'activité.

Le goût que l'homme a naturellement pour les objets qui ont une existence indépendante de lui et soustraite à toutes les variations de la conscience individuelle et temporelle se manifeste dans l'objectivation spontanée de la valeur qui devient alors pour nous une fin. Dans l'idée de fin on retrouve, avec l'objectivité, les caractères essentiels de la valeur ; car la fin est pour nous le terme du désir et par là demeure en relation avec le pouvoir valorisant de la conscience, mais elle reste séparée de nous par un intervalle temporel impossible à franchir et garde ainsi un caractère idéal : c'est un objet idéal.

La connexion entre l'objet et la fin est encore plus étroite qu'on ne pense: elle est en quelque sorte réciproque. Car nous savons bien que, par opposition à la chose, l'objet ne peut pas subsister isolément : il est toujours corrélatif d'une action du sujet qui le pose, comme on le voit bien dans les expressions objet de perception, de pensée, de désir ou d'amour. De telle sorte que si toute fin est un objet idéal de l'activité, l'objet actuel est toujours une fin possible réalisée et possédée.

Mais, bien que la valeur s'exprime toujours par la poursuite d'une certaine fin, on ne peut identifier la valeur avec la fin, parce que toute fin n'a pas nécessairement une valeur par le seul fait qu'elle est une fin. D'autre part, même quand elle s'incarne dans un objet, elle ne peut pas être confondue avec lui : elle est seulement la démarche spirituelle qui s'y applique. Enfin le mot même de fin semble impliquer une activité qui viendrait pour ainsi dire se terminer et mourir en elle, au lieu que l'originalité de la valeur est d'exprimer, dans la fin elle-même, cet élan même qui la soulève et qui la

(1) Nous avons nous-même essayé de confirmer dans notre *Introduction à l'Ontologie* cette distinction entre la valeur d'une part, et le bien et l'idéal d'autre part, en montrant la connexion de la valeur avec l'existence à laquelle elle donne une signification, du bien avec l'être dont il est la raison d'être, de l'idéal avec le réel qu'il contredit pour le promouvoir.

dépasse, mais que la fin emprisonne et immobilise. Disons encore qu'on ne peut parler de la fin comme de l'idéal qu'au futur et de la valeur qu'au présent ou du moins par rapport à l'acte qui, dans le présent, détermine le futur (1). Quand on dit d'une activité qu'elle a plus ou moins de valeur, il ne faut donc pas l'entendre de la distance plus ou moins grande qui la sépare d'une fin toujours plus lointaine, mais plutôt du degré de sincérité avec lequel elle engage sa destinée et celle de l'univers entier dans la moindre de ses démarches. Ainsi la valeur doit toujours être distinguée de la fin dans laquelle elle risquerait de se matérialiser et de devenir une idole : elle ne fait qu'un avec l'activité proprement dite considérée dans la perfection de son exercice.

Enfin l'idée de fin est elle-même corrélative de l'idée de moyen, ce qui conduit souvent à sacrifier la valeur du moyen, et donne une apparence de vérité à des formules comme celle-ci que *la fin justifie les moyens* (2).

4° Valeur et Perfection

C'est le besoin que nous avons d'incarner la valeur dans un objet qui donne son sens au concept de perfection. Il nous semble que la perfection est alors une sorte d'achèvement de la pensée et de la volonté qui viennent pour ainsi dire se réaliser et s'abolir en elle, comme si elles ne trouvaient plus désormais l'occasion de s'exercer. Mais c'est alors au contraire qu'elles reçoivent l'emploi le plus pur : toutes les entraves qui les retenaient leur sont retirées ; et la satisfaction qui les comble ne se distingue pas de leur propre jeu. Ainsi la perfection ne semble résider dans l'immobilité d'un objet que parce que nous objectivons en elle la plénitude d'un acte intérieur qui n'est plus empêché, ni divisé. Dans la perfection, c'est au contraire l'objet même qui s'est aboli comme l'écran qui sépare notre opération de la fin vers laquelle elle tend : avec lui c'est notre impuissance dont il témoignait qui est elle-même vaincue. Elle est alors la pointe extrême de la valeur.

5° Valeur et Norme

M. Lalande (3) définit la norme comme le type concret ou la formule abstraite de ce qui doit être, partout où un jugement de valeur est lui-même

(1) On pourrait soutenir encore que le propre de la fin est d'exprimer le terme positif dans toutes les oppositions de contraires par lesquelles la valeur se définit. Mais c'est dans l'acte qui s'engage dans le conflit et qui la fait triompher que réside la valeur véritable.

(2) C'est la distinction entre la fin et le moyen qui permet de comprendre la distinction que fait par exemple Urban (*Valuation its nature and laws*, chap. II, § 2) entre l'*intrinsec value* et l'*instrumental value*, la première étant fondée sur l'estime que la valeur mérite et qui la définit elle-même comme une fin, et la seconde sur l'appropriation à une fin dont la valeur est supposée. Cette distinction correspond à peu près à l'opposition entre ce que nous appellons la valeur catégorique et la valeur hypothétique.

(3) Cf. Lalande, *La Raison et les normes*.

possible. Le mot norme évoque presque toujours l'idée d'une règle par rapport à laquelle on juge de la valeur d'une action ou d'une chose. Mais le seul emploi du mot soulève un double problème :

1° Celui de savoir ce qui justifie cette règle à partir de laquelle on pense pouvoir tout justifier ;

2° Celui de savoir comment on peut distinguer de la norme en tant qu'elle exprime une sorte de moyenne qui exclut tout espèce de dépassement par excès ou par défaut, la norme en tant qu'elle a un caractère idéal et exige par suite une sorte de dépassement indéfini de tout l'actuel et de tout le donné.

6° Valeur et Intérêt

Le mot intérêt est apparenté au mot valeur, bien qu'il puisse aussi lui être opposé. Il désigne l'importance que les choses ont *pour nous* et qui fait qu'elles nous servent ou qu'elles sollicitent en nous l'attention et le désir. Et même le mot intérêt peut être lié si étroitement à l'égoïsme qu'il désigne seulement tout ce qui sert la vie de l'individu ou même la vie du corps dans la mesure même où elle cherche à se maintenir et à s'accroître dans le temps. On peut bien employer déjà ici le mot de valeur. Toutefois, nul ne s'y trompe : et il y aurait une concurrence et même une antinomie entre la valeur et l'intérêt qui n'en serait plus que l'image renversée, s'il arrivait que l'intérêt de l'individu et du corps fût poursuivi pour lui-même en nous obligeant par conséquent à lui sacrifier les valeurs supérieures et proprement « désintéressées » dont il représente seulement la condition et l'instrument.

On peut dire encore de la recherche de la valeur, qu'elle est la recherche de *l'intérêt suprême* sur lequel je puis fonder mon existence. Car là où la valeur manque, celle-ci n'est fondée sur rien.

Et le texte de Pascal sur *ceux qui vont se pendre* montre bien que c'est au nom de l'intérêt qu'ils agissent quand la vie leur devient à charge, mais non point au nom de la valeur, qui fait du sacrifice un emploi de la vie, mais non une résignation de la vie (1).

7° Valeur et Sens ou Signification

On rapprochera des termes précédents les mots *sens ou signification* dont l'emploi est singulièrement instructif. Car le mot sens évoque bien cet ordre temporel, où le présent engendre l'avenir, où le réel, qui est le réalisé,

(1) On ne peut pas dissocier l'intérêt du bien : mais le mot intérêt désigne plutôt pourtant la référence du bien au sujet qui l'éprouve comme bien, ce qui montre pourquoi il est employé pour désigner tantôt une satisfaction actuelle de l'individu, tantôt un moyen indirect destiné à la procurer. Dans les deux sens il évoque l'idée de l'utilité et il ne faut pas s'étonner qu'alors il apparaisse comme identique au bien, ce que l'on observe non pas seulement chez un empiriste comme Mill, mais chez un intellectualiste comme Spinoza.

est sans cesse renié et dépassé au nom d'une idée qui n'existe que dans l'esprit, mais qu'il nous appartient précisément d'incarner et de rendre réelle. Et le mot signification désigne plus clairement encore que le mot sens cette parenté des choses avec la pensée qui en découvre la raison et qui les justifie : la signification est *comme une intention intellectualisée et immobilisée*.

Le sens exprime la possibilité de recréer la chose elle-même par l'intelligence, ce qui n'est pas encore la valeur, mais est supposé par elle ; car on ne saurait appliquer à la chose le désir ou le vouloir sans que l'intelligence y pénètre et en montre la raison d'être. A quoi on pourra joindre encore deux caractères communs entre le sens et la valeur : le premier, c'est que ces deux notions nous élèvent également au-dessus du particulier et de l'individuel, puisque, d'une part, rien de particulier n'a de sens pour l'intelligence que par rapport au tout dont il fait partie et qu'il contribue à maintenir et que, d'autre part, le propre de la valeur, c'est aussi de subordonner l'individu à un principe qui le dépasse, mais qu'il ne cesse de mettre en œuvre ; le second, c'est que le sens comme la valeur, précisément parce qu'ils ne peuvent être définis que par rapport à une activité qui les produit, impliquent également que cette activité s'exerce dans le temps et que, comme le temps lui-même elle soit orientée du passé vers l'avenir.

On ne confondra pas cependant la valeur avec le sens. Car si le mot de sens implique cette orientation dans le temps qui, en nous proposant certaines fins par rapport auxquelles nous pouvons juger des choses, nous permet de les comprendre et de les vouloir, la valeur, c'est cela même que nous appréhendons en elles quand nous disons que nous les comprenons et que nous les voulons et qui fait que notre intelligence les justifie et que notre volonté les assume. Le sens exprime donc la direction que la valeur donne à notre existence ; et ainsi, c'est la valeur qui fonde le sens et non pas le sens la valeur.

On demandera encore quel est le sens que possède pour nous l'existence : mais elle n'en a pas d'autre que celui qu'il *nous appartient de lui donner*. Son sens, c'est en quelque sorte l'usage que l'esprit est capable d'en faire. Mais elle le porte déjà en elle comme une virtualité qu'il s'agit seulement pour nous de retrouver et de faire nôtre. De telle sorte que l'existence nous paraît exclure le sens, ou au contraire le réaliser selon que nous lui demeurons étranger et la considérons comme un spectacle pur ou que nous pénétrons dans son intimité et parvenons à en prendre la charge.

Chapitre III

L'IDÉE D'UNE PHILOSOPHIE DES VALEURS

Sur le mot axiologie (1)

La science des valeurs a reçu le nom d'axiologie et c'est sous ce terme qu'on la désigne en général. Le mot ἄξιος indique en grec ce qui est précieux, digne d'être estimé et le verbe ἀξιόω veut dire *j'apprécie*. L'Axiologie serait donc la science de l'estimation ou de l'appréciation. Mais les mots de formation abstraite s'acclimatent mal dans notre langue qui cherche à retrouver dans le langage non pas des signes algébriques, mais le suc de l'expérience familière. C'est pour cela que nous avons intitulé cet ouvrage *Traité des Valeurs*. Le mot de valeur a peut-être l'avantage d'être moins pédant et d'évoquer aussitôt pour le profane l'objet auquel il s'applique. On voit d'emblée que *cette recherche est apparentée à la logique, puisqu'il s'agit d'abord pour elle de discerner le critère de la valeur* (comme la logique cherche à discerner le critère de la vérité) *et à la connaissance proprement dite, puisqu'elle applique ce critère à différents contenus* (comme la connaissance qui cherche à atteindre la vérité de chaque chose) : disons que ces deux problèmes sont inséparables l'un de l'autre comme l'étude de la valeur en général est inséparable de celle des valeurs particulières. Mais tous les deux dépendent du problème métaphysique qui seul nous permet de voir comment la valeur est une forme de l'être qui contraste avec l'être réalisé et cherche pourtant à s'y incarner.

Section I

QUE LA VALEUR INTÉRESSE L'EXISTENCE ET NON LA REPRÉSENTATION

La prééminence du mot valeur dans le langage philosophique moderne témoigne d'un changement d'orientation dans le regard

(1) C'est sans doute à partir de W. M. Urban que le mot axiologie s'est répandu dans le langage philosophique et a reçu un emploi général.

que la conscience dirige sur le monde. On peut dire d'une manière générale que le sujet s'est considéré lui-même pendant longtemps comme placé devant un spectacle qu'il s'agissait pour lui de décrire. Il demeurait donc, en quelque sorte, comme extérieur au monde dont il s'agissait seulement pour lui d'obtenir la représentation. Et l'être même de ce sujet conscient faisait difficulté. On finissait par lui attribuer une existence exclusivement formelle, c'est-à-dire qui n'avait de sens que par rapport à la représentation qu'il était chargé précisément de soutenir. Mais l'existence n'appartenait pas davantage à l'objet qui n'était par rapport à ce sujet lui-même qu'une apparence ou un phénomène. L'idéalisme intellectualiste, en montrant que le sujet est l'auteur de la représentation, donnait bien à celle-ci un caractère d'intelligibilité en montrant *comment* elle peut être construite. Il ne montrait pas *pourquoi* elle doit l'être.

Au contraire, la considération de la valeur oblige le moi à s'interroger non plus sur la représentation, mais sur l'existence. Car *ce qui vaut, ce ne peut être que l'existence elle-même en tant qu'elle se veut et qu'elle veut ses propres déterminations*. La représentation est dès lors reléguée dans un rang secondaire. Elle ne compte que pour éclairer le vouloir : et le propre de l'intelligence est de révéler au vouloir ses propres raisons bien plutôt que de lui découvrir un spectacle auquel il demeurerait lui-même étranger. Nous sommes donc ici au cœur même de l'être, c'est-à-dire dans le secret même de l'acte créateur, là où le moi pose et justifie sa propre existence et à propos de chaque chose cherche ses titres à l'existence et, si elle en manque, s'oblige à lui en fournir. Le problème de la valeur, au lieu de nous mettre en face de l'univers comme d'une énigme à déchiffrer, le rend solidaire d'une responsabilité dont nous avons la charge et qui ne peut être séparée de la responsabilité que nous avons de nous-même. Il exprime donc une sorte de primauté du vouloir auquel le propre de l'intelligence est de donner la conscience de lui-même et de ses propres fins.

Aussi ne s'étonnera-t-on pas que la valeur ne puisse jamais être transformée en connaissance : elle n'apparaît que là où la personne s'engage intérieurement, là où elle sent, où elle veut. *L'axiologie est une sorte de métaphysique de la sensibilité et du vouloir.*

Aussi voit-on que, dans le *Dictionnaire de philosophie et psychologie*, Baldwin marque très justement que la valeur a toujours en nous du rapport avec la sensibilité et la volonté, et que l'intelligence se borne à connaître, mais n'évalue pas ; l'on peut même ajouter qu'on ne parle de valeurs intellectuelles que dans la mesure où l'acte de volonté est toujours présent dans l'acte de l'intelligence et ne peut pas en être dissocié.

« Les deux expressions de *worth* et de *value* et leurs contraires sont, dans l'usage le plus large qu'on en fait, appliquées à ces contenus de la conscience qui sont choisis ou rejetés selon les dispositions volitionnelles et affectives, plutôt que pour satisfaire des exigences ou des normes logiques. »

SECTION II

SCIENCE OU PHILOSOPHIE DES VALEURS

a) **Valeur et Fait**

L'opposition qui éclate entre d'une part la réalité telle qu'elle s'offre à nous immédiatement et d'autre part les vœux profonds de la conscience, nous oblige à nous demander de quelle manière la valeur peut devenir un objet de pensée. Or, on peut bien décrire sans doute comme des faits les différentes opinions que l'homme s'est formées sur la valeur, la manière dont elles se sont constituées, leur origine psychologique et sociale, leur succès ou leur déclin. On pourrait même donner à une telle recherche le nom de science des valeurs. Mais il reste qu'à cette science, la valeur comme telle échapperait. Car la valeur n'est pas un fait, elle ne peut pas être décrite du dehors. Il n'y en a pas d'expérience objective, mais seulement une pénétration subjective. Elle ne peut pas être perçue, mais seulement approuvée et assumée. Elle se dissipe là où cesse l'acte qui m'oblige à y croire et à la vivre (1).

(1) On s'explique ainsi facilement qu'il y ait une sorte de suspicion des savants à l'égard de la valeur non pas seulement en mathématiques ou en physique, ce qui paraîtrait assez légitime, mais jusque dans les sciences de l'homme, bien que le propre de l'homme soit pourtant d'introduire la valeur avec lui dans chacune des démarches qu'il accomplit. Ainsi, dans un recueil de conférences consacrées par le

b) Le point de vue des empiristes et des sociologues

Il est pourtant remarquable que la valeur ait souvent été introduite dans la philosophie, par exemple dans la philosophie française, par les empiristes et les sociologues, qui ont cru pouvoir lui donner une place dans le monde en la considérant comme un fait ou comme une donnée. C'était là la réintégrer dans la science et réfuter par avance la thèse de tous ceux qui, pour maintenir son caractère spirituel, en faisaient un idéal impossible à définir. Au lieu de nier la valeur, on prétendait la réduire à un objet d'expérience en lui donnant toujours un contenu positif. Mais c'était pire que de la nier ; car c'était nous tromper à la fois sur le nom et sur la chose. C'était, par une sorte d'aberration, *confondre la valeur avec l'opinion sur la valeur, alors que l'on n'avait jamais confondu la vérité avec l'opinion sur la vérité.* C'était oublier qu'elle est inséparable de sa propre justification, qu'elle appartient à l'ordre du droit et non pas du fait et que *c'est nier le droit que de penser qu'il n'est que là où il est reconnu.* Vouloir atteindre la valeur comme fait, c'est donc la détruire, à peu près comme il arriverait à ceux qui demandent pour croire en l'âme ou en Dieu qu'on les leur montre. Nul fait n'a de valeur que si je l'approuve et le ratifie : *cette approbation ou cette ratification à leur tour ne constituent pas un fait, mais un acte dont il faut vérifier le bien-fondé.*

L'erreur commune des sociologues et d'une manière générale des empiristes, c'est de croire que tout le réel est donné, de ne pas voir que tout le donné est suspendu à un acte qui l'appréhende, qui porte en lui une exigence intérieure de justification et qui ne peut jamais se changer lui-même en donné, précisément parce qu'il est l'arbitre de tout ce qui peut nous être donné (1).

Centre de Synthèse à la notion de civilisation, on voit tout à tour M. Berr exprimer la crainte que le mot de civilisation ne soit affecté d'une préoccupation de valeur qui lui donnerait un caractère irrémédiablement subjectif (p. XI) et M. L. Febvre avec plus de netteté encore demander d'une manière peut-être contradictoire de « dissocier cette notion de tout jugement de valeur » (p. 44). On trouve les mêmes tendances dans les observations de M. Mauss (p. 112) à propos de la communication de M. Niceforo. On observe chez tous ces savants la commune préoccupation d'atteindre ici une sorte d'objet pur, indépendamment de toute appréciation que la conscience humaine pourrait porter sur lui et qui risquerait de créer la discorde entre les esprits. Mais ici l'objet est un jugement de valeur porté par autrui, et on se demande si on pourrait en comprendre la nature en s'astreignant seulement à le décrire indépendamment de tout rapport avec notre propre jugement de valeur, c'est-à-dire sans engager le problème de son fondement et du droit que nous aurions nous-même de le porter.

(1) Peut-être l'argument suprême contre l'empirisme consisterait-il à montrer, qu'au lieu de se fonder sur une évidence immédiate, il représente une gageure impossible à tenir : car il n'y a pas de description sans appréciation, ni de connaissance sans préférence.

c) Peut-on concevoir une science autonome des valeurs comme telle ?

Si on prétend que l'on pourrait concevoir la possibilité d'une science autonome des valeurs comme telle, dont l'objet serait de déterminer la caractéristique originale qui fait de chacune d'elles une valeur et de chercher un ordre *hiérarchique* entre elles qui soit vérifié par une expérience appropriée, comme les mathématiques vérifient par exemple, selon Descartes, l'ordre qui va du simple au complexe ou la physique l'ordre de la causalité phénoménale, on répondra que c'est précisément parce que le monde des valeurs est assujetti à un ordre hiérarchique qu'il est impossible à la science de le définir. Car il n'y a aucune exigence logique ou empirique qui puisse nous obliger à le poser. Tout ordre hiérarchique exprime au contraire les *degrés d'une ascension qui est proposée à la volonté*. C'est un ordre préférentiel dont il ne faut pas dire qu'il nous contraint, mais qu'il nous engage. Et ce qui contribue encore à le montrer, c'est que la science postule *la valeur non scientifique de la science elle-même* : loin que la science suffise, par conséquent, à fonder la notion de valeur, la volonté qui choisit ou qui refuse de se consacrer à la science ne peut éviter de mettre en question la valeur de la science elle-même.

On n'éprouve pas de difficulté à reconnaître que la valeur ne peut pas être elle-même un fait, ni un objet, ni même qu'elle est proprement sans objet, s'il est vrai que la valeur est indiscernable de l'activité de notre conscience considérée dans son exercice le plus pur et que le *fait ou l'objet n'ont de valeur que dans la mesure où, au lieu de la limiter et de l'aveugler, ils la laissent transparaître et réussissent d'une certaine manière à la traduire.*

Peut-être pourrait-on considérer la philosophie des valeurs comme un achèvement de cette évolution de la philosophie du sujet qui, au lieu de chercher à décrire seulement l'ordre qui règne entre les choses, montre comment il procède de l'activité de

l'esprit qui le pose comme une exigence dont il est lui-même l'arbitre. Ainsi, s'il faut accepter le mot de Nietzsche que la valeur semble naître de l'évaluation, on pourrait montrer que le propre de la réflexion philosophique c'est, après avoir consommé la réduction de l'objet réel à la représentation, de consommer l'élimination de l'objet idéal au profit de la valeur. Toutefois cette interprétation ne pourrait pas être acceptée sans réserves : car d'une part on n'admettra pas, comme le faisait Nietzsche, que la volonté puisse décider de la valeur d'une manière arbitraire ; et on assistera, d'autre part, à une renaissance de la théorie de l'*objet idéal*, au sens même où Platon parlait de l'existence de l'idée dont la valeur est souvent un autre nom.

C'est donc une gageure que de vouloir considérer la philosophie de la valeur comme une sorte de négation et de substitut de la métaphysique. Elle en est l'approfondissement, comme on le voit par cette triple considération :

1) Que si le propre de la métaphysique, c'est de réduire l'être à l'acte qui le fait être, il faudra chercher dans cet acte même « la raison » qui l'ébranle et qui le justifie ; cette raison ne peut être qu'un autre nom de la valeur, de telle sorte que rien de ce qui lui est conforme n'a besoin d'explication, précisément parce qu'elle est l'explication de toutes choses, au lieu que tout ce qui la contredit est un scandale précisément parce qu'on ne lui trouve pas de raison. Ainsi le problème métaphysique fondamental est-il le problème du Mal ;

2) De plus, si la métaphysique tout entière gravite autour de la distinction et de la relation entre l'essence et l'existence, on ne peut manquer de se demander si ce n'est pas la valeur qui est révélatrice de l'essence, comme l'attestent déjà le vocabulaire le plus populaire et le problème même du passage de l'essence à l'existence, soit en nous, soit en Dieu, tel qu'on le trouve à la fois dans la philosophie traditionnelle et dans la pensée d'aujourd'hui où l'essence est considérée tantôt comme la valeur dont l'exis-

tence procède, tantôt comme la valeur vers laquelle elle tend ;

3) Enfin, d'une manière plus générale, si le propre de la métaphysique, c'est de dépasser l'apparence, c'est-à-dire l'objet visible, afin d'atteindre une réalité qui la fonde et qui soit capable de se suffire, celle-ci ne peut revêtir une telle dignité par rapport au phénomène, elle ne peut lui donner sa signification, elle ne peut être le dernier terme où notre esprit trouve son apaisement qu'à condition précisément qu'elle se confonde avec la valeur.

Aussi ne peut-on qu'approuver l'observation de M. Forest, à savoir que « la métaphysique n'est autre chose que l'aptitude à saisir des valeurs » (*Revue néo-scolastique de Philosophie*, fév. 1940, p. 16).

ÉCLAIRCISSEMENT ET BIBLIOGRAPHIE

Les analyses lexicographiques précédentes nous ont permis de dégager certains caractères de la valeur auxquelles la réflexion dialectique apportera une confirmation systématique : c'est que la valeur est attribuée à une chose ou à une action quand on considère leur rapport avec une exigence de l'esprit qui trouve en elles un moyen d'expression ou de réalisation. On ne peut la séparer ni de l'individu qui l'affirme et qui l'assume, ni de l'absolu d'où elle procède, vers lequel elle tend, et dont elle introduit la marque dans le monde. Elle comporte une échelle hiérarchique depuis la satisfaction des besoins du corps jusqu'aux aspirations désintéressées auxquelles le corps lui-même est sacrifié. Elle ne rompt pas la nature, mais, en la dépassant, elle en fait le véhicule de l'esprit. Elle implique des différences de degrés, mais qui sont des degrés de qualité. Elle témoigne d'une présence active de l'esprit qui introduit partout la valeur avec lui soit pour pénétrer la signification de ce qui lui est donné, soit pour le transformer, soit pour lui ajouter sans cesse quelque création nouvelle. Elle témoigne de son infinie fécondité, de sa puissance à laquelle rien n'échappe, qu'aucun objet ne réussit à satisfaire, puisqu'il est toujours pour elle une limitation, mais qui trouve pourtant dans le plus humble un moyen de son ascension. Elle n'est qu'une possibilité, mais qui porte en elle la raison qui nous pousse à l'actualiser.

I

DÜHRING (Eugen). *Der Wert des Lebens*, Berlin, 1865.
Cf. HÖFFDING. *Histoire de la Philosophie moderne*, t. II, p. 576.
G. ALBRECHT. *Dühring's Wertlehre*, 1914.
C'est sans doute à Dühring que Nietzsche doit l'emploi du mot valeur, au sens général qu'il lui a donné.
NIETZSCHE. *Par delà le Bien et le Mal, prélude d'une philosophie de l'avenir*, 1 vol. in-18, *Mercure de France*, trad. Henri ALBERT.
— *La Volonté de Puissance*, 2 vol. in-8°, éd. Wurzbach, trad. Gen. BIANQUIS, N. R. F.
URBAN (W. M.). *Valuation, its nature and laws*, Londres et New-York, Macmillan, 1909.
HÖFFDING. *La Philosophie de la Religion*, Paris, Alcan, 1908.

II

GODEFROY. *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes, du IXe au XVe siècle*, t. I-X, Paris, F. Vieweg, 1881-1902.
HATZFELD et DARMESTETER. *Dictionnaire général de la langue française, du XVIIe siècle à nos jours*, Delagrave, 2 vol. in-4°.
Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné..., publié par DIDEROT et D'ALEMBERT, Paris, Briasson, 1751-1780.
La Grande encyclopédie, inventaire raisonné des Lettres, des Sciences et des Arts, par une société de savants et de gens de lettres, sous la direction de BERTHELOT, Paris, Lamirault, t. I-XXXI.
BALDWIN (S. M.). *Dictionary of philosophy and psychology*, New-York et Londres, Macmillan, 2e éd., 1901-05 (see Worth, 824 B).
GOBLOT. *Vocabulaire philosophique*, Paris, Colin.
LALANDE. *Vocabulaire technique et critique...*, éd. revue et augmentée en 1 vol., P. U. F., 1948.
EISLER (Rudolph). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, 4e éd., 1927.

III

MONTAIGNE. *Essais*.
CARLYLE (Th.). *On Heroes...*, London, Chapman, 2e éd., 1842, trad. fr. J.-B.-J. IZOULET-LOUBATIÈRES, *Les Héros...*, Paris, 1888.
FROMENTIN (E.). *Les Maîtres d'autrefois*, Paris, E. Plon, 1876.
MEILLET (A.). *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, Champion, 2e éd., 1926.
DE SAUSSURE (Ferdinand). *Cours de linguistique générale*, publié par Ch. BALLY, Lausanne, Payot, 1916.
Centre international de Synthèse. *Civilisation, le mot et l'idée*, La Renaiss. du Livre, 1930.
STIRNER (Max). *L'Unique et sa propriété*, trad. R.-L. RECLAIRE, Paris, Stock, 1900.
MILL (J. Stuart). *Utilitarianism*, Londres, 1863, trad. fr. P.-L. LE MONNIER, Alcan, 2e éd., 1889.
SPINOZA. *Ethique*. Œuvres traduites, Ch. APPUHN, Garnier, 1907.

IV

FOREST (Aimé). L'Expérience de la valeur, *R. néo-scolastique de Philosophie*, 1940, t. XLIII, pp. 5-20.
LAVELLE. *Introduction à l'ontologie*, N. E. P., Paris, Presses Universitaires, 1948.
LE SENNE. *Traité de Morale générale*, coll. Logos, Presses Universitaires, 1942.

DEUXIÈME PARTIE

LA VALEUR DANS L'HISTOIRE

INTRODUCTION

LE PROBLÈME DE LA VALEUR DANS LA PENSÉE MODERNE ET DANS LA PENSÉE ANTIQUE

I. — *ORIGINE DU PRIVILÈGE ACCORDÉ DANS LA PENSÉE MODERNE AU PROBLÈME DE LA VALEUR*

On peut justifier la faveur dont le problème de la valeur est l'objet dans la pensée moderne par les trois considérations suivantes :

En premier lieu, dans l'ordre social, par cette prépondérance de l'ordre économique sur l'ordre politique qui caractérise l'histoire du XIXe siècle, qui nous met en présence de valeurs matérielles sans lesquelles la vie organique ne pourrait pas se maintenir, mais dont on peut se demander, comme l'ont fait également les marxistes et leurs adversaires, s'il est possible d'y réduire toutes les autres ;

En second lieu, dans l'ordre métaphysique, par le renouvellement de la réflexion, qui cédant à la science la représentation du monde tel qu'il nous est donné, ne trouve pourtant en elle aucune réponse à cette interrogation que l'homme ne cesse de poser sur la signification de l'être dont il dispose et de la vie qui lui est donnée ;

En troisième lieu enfin, dans l'ordre même des préoccupations les plus

immédiates de la conscience, par le grand ébranlement au milieu duquel ont vécu les hommes de notre époque dont ils sentaient depuis longtemps la menace et qui les obligeait à connaître l'angoisse comme un sentiment inséparable de cette existence même à laquelle toute sécurité était ôtée, qui était elle-même toute mêlée à la mort, où les conquêtes de la civilisation semblaient près de s'écrouler, où un avenir obscur et imminent risquait de nier le passé et de l'abolir, au lieu de le prolonger et de l'épanouir.

Ainsi ce temps, que l'on pouvait considérer d'abord comme peu propice à la philosophie, obligeait au contraire l'esprit le plus humble à faire un retour sur ses exigences intérieures les plus profondes et les plus secrètes afin de les confronter tout à la fois avec le spectacle qu'il avait sous les yeux et avec la tâche qu'il avait lui-même à remplir. Or, tel a toujours été le problème central de la philosophie dans son double aspect théorique et pratique, auquel chacun de nous est tenu d'apporter une réponse qui est aussi une épreuve et qui engage non pas seulement sa pensée, mais sa destinée et la destinée même du monde. En ce sens, la philosophie nouvelle des valeurs semble un retour vers les problèmes essentiels que la réflexion philosophique n'a jamais cessé de se poser, qui peuvent toujours être oubliés, mais qui ressuscitent toujours.

II. — *LES ANCIENS ET NOUS : VIVRE EN ACCORD AVEC LA NATURE OU EN DEVENIR MAITRE*

Dès lors, on peut dire que la méditation des modernes sur les valeurs donne seulement une forme nouvelle, plus tragique et plus aiguë, à cette méditation sur la sagesse qui était la fin suprême de la pensée humaine pour les Anciens. Aujourd'hui, comme alors, il s'agit pour l'homme de diriger son activité affective et pratique de telle manière qu'il puisse ratifier cette vie même qui lui a été donnée par l'emploi qu'il est capable d'en faire.

Seulement, il faut reconnaître les différences les plus profondes entre l'attitude de la conscience antique et celle de la conscience moderne en présence de l'univers : à l'aurore de la civilisation, les Anciens, engagés profondément dans une nature sur laquelle ils n'avaient pas encore commencé à agir, considéraient la valeur comme résultant d'un certain accord que nous devons réaliser avec elle, au lieu que les modernes, attentifs au progrès d'une

activité qui leur assure une maîtrise sur la matière, cherchent la valeur dans l'emploi de cette activité qui les rend en un sens coopérateurs et cocréateurs de la nature elle-même. De là ce tourment qu'ils éprouvent et dont l'origine réside à la fois dans le sentiment qu'ils ont de leur responsabilité et dans la crainte de ne plus pouvoir maîtriser l'expansion même de ce pouvoir qui leur appartient et qui maîtrise toutes choses. Nous sommes loin de *l'harmonie avec soi, avec les autres et avec l'ordre du monde* dans laquelle les sages d'autrefois semblaient s'établir si aisément. Cette harmonie est pour nous un objet d'étonnement : nous croyons même ne pas la désirer. Cela ne veut pas dire qu'elle ne soit pas notre vœu le plus intime et que notre tourment cache rien de plus que l'impuissance où nous sommes de l'obtenir ; seulement, il était plus facile de la trouver dans une simple adaptation des démarches de notre activité au cours même des choses que dans une domination exercée sur celle-ci et qui nous oblige à en régler le cours.

On voit que le primat de l'activité humaine sur la nature dans le monde moderne, le succès inouï de cette activité dont le contrôle nous échappe et qui accroît pour nous à la fois les biens et les maux, la multiplication des domaines dans lesquels elle s'exerce et où elle produit des effets qui ne s'accordent pas toujours, devaient nous conduire à attribuer un privilège au problème de la valeur sur le problème de l'être, à nous demander quelle est la valeur de l'être tel qu'il est donné par rapport à l'action qui s'y applique et dont on peut dire à la fois qu'il la dépasse et qu'elle le détermine.

III. — *LA VALEUR INSÉPARABLE DU RAPPORT ENTRE L'ÊTRE ET L'AGIR*

Ainsi défini, le problème de la valeur était déjà impliqué dans la spéculation traditionnelle : il n'avait pas besoin d'être isolé

pour en constituer l'essence. On ne saurait même pas dire qu'il était absorbé par le problème de l'Être : car nul ne doutait que notre être propre ne résidât non pas dans une chose réalisée et que l'on contemple, mais dans une activité dont les alternatives de succès et d'échec étaient les marques sensibles qui nous permettaient de la diriger. Et si cette régulation traduisait toujours une certaine convenance avec l'Être, c'est que cet Être, à son tour, était implicitement posé comme le principe de la valeur ou la Valeur suprême.

Or, les modernes qui pensent mettre la valeur au-dessus de l'Être et établir entre ces deux termes une chimérique opposition, ne raisonnent pas autrement : car on a beau dire, on ne peut faire que l'être réside seulement dans l'apparence, ou dans l'obstacle que l'activité elle-même rencontre sur son chemin et que la valeur ne cesse de nier pour les dépasser ou pour les surmonter. Et on sait bien que l'être est au cœur de cette activité tout entière intérieure à soi, astreinte à se justifier par son seul exercice, dont on peut dire que la valeur est l'âme, avec laquelle nous ne coïncidons jamais à cause de notre limitation, de la passivité qui est en nous, des chutes mêmes auxquelles nous sommes exposés toujours, mais qui précisément fait surgir partout autour de nous des apparences ou des obstacles que nous n'avons jamais achevé de vaincre.

On vérifie ainsi qu'il n'y a qu'une philosophie, qui dit toujours les mêmes choses, soit qu'elle cherche seulement à nous accorder avec l'*Être*, mais en tant qu'il dépasse l'être donné, soit qu'elle prétende trouver *la Valeur* au delà de l'être, mais en tant qu'elle est elle-même un être qui se donne à lui-même. Le premier et le dernier pas de la réflexion humaine consiste à chercher et à trouver *cet intérêt suprême* qui fait la raison d'être à la fois de notre propre vie et du monde où elle se déploie et qui, dès que nous l'avons découvert, devient pour nous *la pointe extrême de l'existence :* tous les autres modes de l'existence n'en sont que les approches, les échelons ou

les moyens. Ce que l'on peut confirmer encore en observant que dans chaque chose le regard de l'homme est toujours tourné vers cette valeur qu'elle enveloppe et qui nous découvre tout à la fois sa signification et son essence ; on apprend vite à reconnaître que la chose que l'on voit en est moins encore le support que le signe et l'instrument : les êtres les plus frivoles eux-mêmes n'arrivent pas à s'en contenter.

Nous allons tracer maintenant l'esquisse d'une histoire de la valeur qui n'a pas la prétention d'être complète, mais seulement de fixer les sommets sur lesquels s'est arrêtée la pensée humaine au cours de son développement afin d'y reconnaître les éléments principaux d'une théorie générale de la valeur.

Car les valeurs prennent toujours une forme particulière en relation avec les exigences de la conscience aux différentes époques de l'histoire. Et sans que l'on puisse affirmer peut-être qu'il y ait un véritable progrès de la valeur, du moins le rôle du temps est-il de dégager les différentes possibilités que recèle l'idée de valeur et qui se font jour selon la situation temporelle à laquelle il faut que la conscience réponde. Le temps est, comme nous le montrerons dans la 3e Part. du Liv. II, *le lieu de réalisation de la valeur* : de là le relativisme des valeurs, qui est une autre forme de l'historicisme tel qu'on le trouve par exemple chez Troeltsch.

Quel que soit l'ordre de succession logique que l'on puisse observer dans l'évolution historique des valeurs, et bien que l'oscillation entre les contraires y joue un rôle essentiel puisque la conscience de l'humanité, comme celle de l'individu, est rejetée sans cesse de l'un à l'autre afin de couvrir tout le champ des déterminations et de ne se laisser emprisonner par aucune, on n'accepte pas pourtant cette sorte d'identité de la logique et de l'histoire qui est, si l'on peut dire, la grande découverte de Hegel et qui lui permettait de concilier la dialectique des contraires avec le progrès indéfini de la conscience. C'est même dans l'opposition de la logique et de l'histoire et dans leur non-coïncidence que réside la possibilité de leur jeu, qui est la condition de toute activité libre : c'est en mettant aux prises les deux déterminismes que l'on triomphe à la fois de l'un et de l'autre. On comprend sans peine de la sorte comment les modes de la valeur qui se manifestent au cours du temps cherchent à exprimer le tout de la valeur sans parvenir à l'épuiser, et comment aussi le caractère limité de chacun de ces modes suscite toujours quelque mode nouveau, qui tantôt refoule et exclut celui qui le précède et tantôt l'intègre et le dépasse. L'épanouissement de la philosophie des valeurs à l'époque actuelle est le point d'arrivée d'une longue histoire : il contredit et prolonge à la fois la spéculation traditionnelle dont il nous découvre aussi le sens dans une perspective en quelque sorte régressive.

CHAPITRE PREMIER

LA VALEUR DANS LA PENSÉE DE L'INDE DE L'IRAN ET DE LA CHINE

Il ne peut être question d'examiner les conceptions de la valeur que l'on trouve dans les philosophies ou dans les religions de l'Orient Ancien. Ni l'étendue de ce volume ni l'éloignement du vocabulaire ne nous y autorisent. Pourtant on ne saurait oublier ni que la tradition la plus vénérable a toujours attribué une origine orientale aux premières doctrines helléniques, ni qu'il y a un patrimoine commun de l'esprit humain qui, à travers la diversité des circonstances et des milieux, trouve toujours une expression différente. Les mythes les plus archaïques de l'humanité eux-mêmes ne sont pas sans témoigner des aspirations fondamentales de notre nature que le détail des connaissances scientifiques recouvre et ensevelit presque toujours. De là cet ébranlement que nous donne encore l'étude de toutes ces croyances du passé, qui ne cessent de s'opposer entre elles et de revivre encore aujourd'hui à travers une évolution de la pensée qui est toujours indivisiblement historique et dialectique. C'est ce que l'on observe facilement en examinant sommairement le caractère axiologique des grandes doctrines de l'Inde, de l'Iran et de la Chine.

I. — *INDE*

Dans les Védas et les Upanischads la valeur a un caractère ontologique. La distinction fondamentale est celle du *brahman* qui est le soi absolu, universel, infini, impassible, et de l'*atman* qui est le moi de la conscience individuelle. Dès que l'atman a reconnu son identité avec le brahman, il se trouve délivré de tous les maux et de toutes les illusions qui accompagnent l'existence phénoménale.

Dans la philosophie samkhya, nous descendons, semble-t-il, sur le plan de la conscience où le combat ne cesse de se livrer entre l'esprit et la nature. *La valeur est conquise non point d'une manière positive et par identification avec l'absolu, mais d'une manière négative par une sorte de refus à l'égard de la*

nature. Au lieu de soutenir que je suis identique à l'absolu, la philosophie samkhya m'apprend à reconnaître que je suis autre que la nature. Le propre des *yogas*, c'est de nous décrire tous les exercices par lesquels nous réalisons cette séparation et réussissons à atteindre le bonheur de l'impassibilité.

Ces deux conceptions expriment les deux aspects que l'on retrouve dans toutes les théories classiques de la valeur : l'une qui la présente comme une communion avec l'absolu et comme une déification, l'autre comme une purification et une ascèse. Cependant malgré les apparences on observe dans toutes les philosophies de l'Inde l'idée d'une parenté étroite entre la valeur et la réalité, du moins si l'on pense à l'identité entre le *samsara* qui est le devenir des phénomènes, et le *karman* qui est la rétribution axiologique.

Quant au *bouddhisme*, né dans l'Inde, mais qui n'a reçu sa véritable expression qu'en Chine, c'est un pessimisme qui dénie toute valeur à la vie et considère comme un mal à la fois la naissance, la maladie, la vieillesse et la mort ; la valeur réside précisément dans l'acte qui nous en délivre : elle est en même temps un combat contre l'égoïsme et contre le désir, et bien que son caractère purement négatif puisse nous décevoir, il constitue la seule forme de sagesse qu'il est possible de concevoir. On peut dire du bouddhisme qu'il aspire également à se délivrer du devenir et de la rétribution, mais qu'il n'en maintient pas moins l'idée de valeur dans la mesure où il l'identifie avec l'idée de délivrance : c'est permettre à l'esprit de se placer au-dessus du réel en le niant, et si l'on condamne toutes les formes du désir et de l'égoïsme, c'est parce qu'elles ébranlent toujours à nouveau la roue du devenir.

II. — *IRAN*

La pensée de l'Iran est beaucoup moins bien connue que celle de l'Inde. Toutefois son influence a été peut-être plus considérable, et elle ne cesse aujourd'hui de nous émouvoir, — soit que l'on considère le dualisme traditionnellement attribué à Zoroastre qui non seulement personnifie le bien et le mal sous les noms d'Ormuzd et d'Ahriman, mais encore les considère comme deux principes toujours en lutte dans le cosmos aussi bien que dans la conscience, — soit que l'on considère dans le zervanisme le rôle attribué au temps absolu qui engendre comme deux jumeaux Ormuzd et Ahriman, le temps étant le lieu de leur séparation et le théâtre de leur lutte,— soit que l'on considère le rôle joué dans la religion de l'Iran par cette recherche de la lumière, c'est-à-dire de la purification et du salut, dont le rôle a été si considérable dans les mystères helléniques.

Le dualisme manichéen et gnostique ne saurait renier ses origines iraniennes : lui aussi pense qu'il existe au fond des choses un principe bienfaisant et un principe malin qui ne cessent de s'affronter dans le devenir de l'univers et dans celui de l'âme. On ne saurait contester que son inspiration demeure toujours vivante à l'intérieur de l'esprit humain, soit que l'on considère la

conscience elle-même comme le champ d'une lutte intérieure entre les deux principes, soit que l'on considère la matière comme un mal inséparable de la vie, l'esprit engageant toujours un combat contre elle pour assurer le triomphe de la valeur.

III. — *CHINE*

On ne trouve pas dans la sagesse de la Chine d'opposition entre le monde de la nature et le monde de la moralité ou de la valeur. Mais ces deux mondes sont accordés. Seulement, par une sorte de paradoxe, c'est l'ordre humain, social, rituel, qui apparaît comme déterminant l'ordre naturel. Et, dans l'ordre social, la justice consiste dans le respect des hiérarchies qui obligent chaque homme à accomplir la fonction qui lui est propre. Ainsi, loin de considérer la valeur comme s'opposant au réel, il faut dire qu'elle en constitue l'essence : c'est à l'homme qu'il appartient, s'il la découvre et s'il la respecte, d'obliger le réel à lui demeurer conforme.

Cependant on retrouverait sans doute dans *l'opposition du confucianisme et du taoïsme* une opposition qui est, semble-t-il, inséparable du problème même de la valeur et qui accuse les deux directions opposées dans lesquelles l'humanité n'a jamais cessé de s'engager pour le résoudre. Car pour le confucianisme la valeur n'a de sens qu'à l'égard de l'homme et de la société humaine ; mais le monde créé l'exprime et la traduit, il lui est subordonné par le rite, comme il le sera plus tard par la science et par la technique. Au contraire pour les taoïstes la valeur ne réside ni dans le rite, ni dans l'action, mais dans une union avec le *Tao*, c'est-à-dire avec l'absolu qui possède une parfaite efficience et suffit à nous donner une parfaite félicité, à condition précisément que l'homme n'agisse point, c'est-à-dire ne trouble point cet ordre universel qu'il lui suffit de reconnaître pour s'y insérer. Ce sont là encore deux aspects différents de la valeur qui peuvent donner lieu à des conceptions contradictoires, comme on le voit par l'exemple des sociologues et des mystiques, mais que le propre de la pensée métaphysique est peut-être d'accorder s'il est vrai, d'une part, qu'il n'y a de valeur que dans la participation à l'absolu, d'autre part, que la valeur resterait à l'état de possibilité pure si nous refusions de l'incarner et de la mettre en œuvre.

BIBLIOGRAPHIE

On ne donne ici que quelques titres d'ouvrages dans lesquels on pourra trouver la justification d'une sorte de présence des conceptions modernes de la valeur chez les penseurs de l'antiquité orientale.

I

MASSON-OURSEL (P.). *La Philosophie en Orient*, fascicule supplémentaire de E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, P. U. F., 1938.
— *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paul Geuthner, 1923.

GROUSSET (R.). *Les Philosophies indiennes*, Desclée de Brouwer, 1931.
DEUSSEN (Paul). *Das System des Vedanta*, 2e éd., 1906.
LACOMBE (O.). *L'Absolu selon le Vedanta*, P. Geuthner, 1938.
GARBE (Richard). *Die Sâmkhya-Philosophie*, Leipzig, 2e éd., 1917.
BURNOUF (E.). *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, 1844, reproduit 1876.
SENART (E.). *Essai sur la légende de Bouddha*, 1882.
OLDENBERG. *Le Bouddha, sa vie, sa direction, ses communautés*, trad. FOUCHER, Alcan, 1894.

II

REITZENSTEIN (R.). *Die iranischen Erlösungsmysterien*, Bonn, 1921.
PUECH (H.-Ch.). Le Manichéisme in M. GORCE et R. MORTIER. *Histoire générale des religions*, Paris, Quillet, 1945, pp. 85-116 et 446-9.
— *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, Biblioth. de Diffusion, t. LVI, 1949.
PÉTREMENT (S.). *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les Manichéens*, P. U. F., 1947.

III

Doctrine de CONFUCIUS *ou les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, trad. M. G. PAULTHIER, Garnier, 1906.
GRANET (M.). *La Pensée chinoise*, L'Évolution de l'Humanité, Renaiss. du Livre, 1934.
ZENKER (E. V.). *Histoire de la philosophie chinoise*, trad. LEPAGE, Payot, 1932.
FUNG YU-LAN. *A history of Chinese Philosophy...*, trsl. Derk BODDE, with introduction, notes, bibliography and index, Peiping, Henri Vetch, 1937, 454 pages, in-4°.

CHAPITRE II

L'ANTIQUITÉ GRECQUE

SECTION I

DE PROTAGORAS A SOCRATE

La réflexion commence avec la conscience d'une valeur implicitement reconnue, mais qui est mise en question afin que nous puissions la rendre nôtre, la justifier, en faire non plus une exigence de la nature ou de la société, ni une révélation qui nous vient de plus haut, mais une découverte de notre esprit qui la tire de son propre fonds par un acte libre. A cet égard la pensée grecque possède une sorte de privilège : elle est l'ancêtre de toute la pensée occidentale. Les anciens sages, les poètes gnomiques, les premiers tragiques, sont des initiateurs ; ils dégagent et fixent dans des maximes les valeurs traditionnelles telles qu'elles se sont élaborées peu à peu au cours de l'histoire par la collaboration des lois, des mythes ou de l'expérience acquise. La philosophie n'apparaît que plus tard, au moment précisément où ces traditions ne sont plus regardées comme sacrées, où l'on s'interroge sur leur fondement, où on leur oppose des maximes différentes dont la conscience devient l'unique juge. Ici comme partout, la négation d'une affirmation qui nous est imposée devient la source d'une affirmation que nous nous imposons à nous-même (1).

(1) Parmi les philosophes antérieurs à la sophistique, qui ont eu, si l'on peut dire, le sentiment le plus vif de la relation entre le problème de la valeur et le problème de l'être, il faut citer sans doute, comme les plus représentatifs.

1° Héraclite dont le langage elliptique a souvent des résonances singulièrement modernes, et qui reconnaît au fond des choses la présence d'une contradiction ou d'une lutte : πόλεμος πάντων μὲν πατὴρ ἔστι, πάντων δὲ βασιλεύς (Diels, I, 12B, 53), que le propre de la loi (λόγος) est de surmonter et de résoudre ; cette *loi est indivisiblement la loi de la nature, du savoir et de la vertu.* Une telle loi a déjà un caractère d'universalité : *ce n'est pas à moi qu'il est sage de prêter l'oreille, mais au* λόγος, en reconnaissant que tout est un. Et quand Héraclite parle de deux voies, l'une qui est celle du bas et l'autre qui est celle du haut, on sait bien qu'il s'agit de deux directions opposées du devenir physique (selon que le feu s'éteint ou se rallume) : mais à

La sophistique

Les observations précédentes suffisent à justifier le rôle privilégié joué par les sophistes dans le développement de la philosophie grecque. La sophistique correspond à l'avènement de la réflexion critique : elle est destructive et révolutionnaire ; elle substitue à la contrainte des mœurs la liberté du jugement et à l'unité de la croyance commune la diversité de l'opinion propre ; elle cherche au dedans de nous et non plus au dehors les motifs qui nous déterminent à affirmer ou à agir ; mais elle n'y trouve pas encore le fondement d'une science valable pour tous et qui nous libérerait de notre individualité, au lieu de nous y assujettir.

Ainsi les sophistes n'ont pas craint d'ébranler les maximes sacrées sur lesquelles reposaient la vie de l'individu et celle de la cité. Ils les ont soumises à l'examen ; ils les ont subordonnées à l'assentiment de la conscience ; ils en ont considéré la valeur comme relative ou arbitraire, mais par là même ils ont préparé le mouvement qui, de Socrate jusqu'aux temps modernes, à travers des alternatives diverses, s'est efforcé de lier, contrairement à leur thèse fondamentale *la subjectivité et l'universalité*. Or, c'est cette liaison qui est toujours demeurée l'objet propre de la philosophie et qui, comme on le montrera au Liv. II, 1re Part., chap. II, constitue le fondement ontologique de la valeur.

Νόμος *et* φύσις

Il semble que la pensée de la sophistique se soit attachée d'abord à la distinction du νόμος et de la φύσις dont on peut bien dire qu'elle a sollicité la spéculation philosophique de tous les temps. Car nous ne pouvons pas nous délivrer de la nature qui échappe à nos prises et que nous sommes obligés de subir ; par opposition, la loi dépend à la fois de la raison et de la volonté, elle est un ordre que nous imposons au réel. Aussi, pour franchir l'intervalle qui sépare la nature de la loi, nous imaginons des lois de la nature qui seraient dictées soit par un législateur suprême, soit par la législation de notre pensée, ou bien, dans les lois elles-mêmes, un ordre qui ne vient pas de nous et qui exprime, comme le veut Montesquieu, la nature même

ce cycle physique l'âme aussi participe. Le feu est prêt à jouer ici un rôle analogue à celui qu'il aura dans le stoïcisme.

2° Empédocle lui aussi dans un langage purement mythique, et en affectant l'amour et la haine d'un caractère cosmique, cherchait dans la double orientation positive ou négative de l'activité intérieure le modèle des forces qui tendent à produire l'unité du monde ou à la dissoudre. Ainsi, en se gardant de tout anachronisme, mais en considérant le physicisme des premiers philosophes comme exprimant souvent une sorte de naturalisation des mouvements primitifs de la conscience, Empédocle peut être considéré comme un lointain ancêtre de Brentano, qui, avec toutes les ressources des analyses psychologiques élaborées au cours des siècles, considère l'amour et la haine non seulement comme les sentiments révélateurs de la valeur, mais encore comme impliquant *le premier la volonté que l'être soit posé, et le second la volonté qu'il ne le soit pas.*

des choses. Pourtant, la dissociation de la nature et de l'esprit, même si on réussit ensuite à les rejoindre, marque un effort de l'esprit pour conquérir sa propre indépendance. Elle joue d'ailleurs, comme on le voit chez les sophistes, dans deux sens opposés : car, puisque la loi est l'œuvre de l'homme, qu'elle est artificielle et arbitraire, on peut, d'une part, justifier contre elle, en invoquant la nature, l'abandon à toutes les impulsions de l'instinct (aussi voit-on que l'appel à la nature coïncide souvent dans l'histoire avec une rupture à l'égard de la loi et peut servir à couvrir tous les désordres) et, d'autre part, attribuer aux décrets de l'activité humaine une valeur sans limites, qui finit par ne plus tenir compte de l'ordre naturel (comme le montre l'exemple de tant de réformateurs qui condamnent la nature d'une manière globale et pensent que nous ne pouvons pas avoir d'autre but que de l'asservir) (1). Mais la philosophie n'évite ce double péril qu'en refusant soit de céder à la nature, soit de la violenter, en faisant de la nature à la fois le moyen et l'obstacle qui rendent possible l'avènement et le progrès de l'esprit.

Protagoras : l'homme est la mesure de toutes choses

Parmi les sophistes, il n'en est pas pour nous de plus représentatif que Protagoras. C'est lui l'auteur de la belle formule que « l'homme est la mesure de toutes choses » ; c'est lui le premier qui a osé subordonner à l'homme à la fois la vérité et la valeur en leur arrachant le prestige dont elles étaient jusque-là revêtues quand on pensait qu'elles étaient d'origine divine et que le propre de l'homme était seulement de s'y conformer. Cependant, on notera l'ambiguïté de la formule elle-même qui peut vouloir dire : ou bien que c'est la nature humaine prise dans toute sa généralité qui est le repère fixe de toutes nos affirmations, de telle sorte que celles-ci garderaient encore une signification universelle et que l'on pourrait contrôler chacune d'entre elles en la confrontant précisément avec ce qu'il y a de commun entre tous les hommes,

(1) L'opposition de la loi et de la nature prélude également à un « naturalisme » qui rejette la loi comme artificielle (tel qu'on le trouve chez les cyniques) et à un « légalisme » où la nature est ignorée plutôt encore que dépassée (tel qu'on le trouve chez tous les utopistes et déjà en un sens dans la *République* de Platon). On peut considérer comme une cumulation des deux extrêmes le défi de Kallikiès pour qui l'*instinct* du plus fort dicte lui-même la *loi*. Mais l'important, c'est qu'un intervalle soit maintenu entre les deux termes, entre la fatalité de la nature et l'artifice de la loi qui évoque déjà l'intervalle de l'être et de la valeur et qui permettra à l'esprit d'assurer la liberté de son propre jeu.

ou bien que c'est chaque individu, dans ce qu'il a proprement d'unique et de séparé, qui est l'arbitre souverain du vrai et du faux, comme du bien et du mal.

Négligeons le problème de savoir s'il n'y aurait pas ainsi dans la sphère de chaque conscience particulière un critère de tous les jugements qui résiderait dans leur sincérité. Mais ne pourrait-on pas alléguer que les deux interprétations que nous donnons de la formule doivent être associées plutôt que séparées ? Car il y a, en effet, dans tous les hommes des éléments identiques qui fondent une certaine communauté entre les valeurs ; et il y a dans chacun d'eux des éléments individuels qui fondent ce qu'il a en elles d'original et d'irréductible. En mettant l'accent sur la première thèse, on est conduit vers toutes les formes du relativisme et de l'humanisme, en le mettant sur la seconde, on est conduit vers toutes les formes de l'individualisme et du scepticisme, s'il est vrai que le propre du scepticisme n'est pas de nier qu'il y ait une vérité et une valeur pour chaque individu, mais seulement de nier qu'on puisse savoir si elles sont jamais les mêmes pour des individus différents. Cependant on objectera contre cette distinction entre ce qui est commun à tous et ce qui est propre à chacun la nécessité où nous sommes de nous adresser à l'individu lui-même, pour en juger, et l'impossibilité par conséquent d'en donner aucune application qui ne puisse être contestée. De plus, il y a dans les deux thèses une réduction de l'homme à la pure nature : il porte désormais ses jugements comme des fruits, sans qu'il puisse en donner la raison, car il ne pourrait les valoriser sans valoriser en lui la nature elle-même et, par conséquent, sans se mettre lui-même au dessus de la nature. Ce qui sera précisément dans l'histoire l'effort de toute la métaphysique de l'esprit (1).

(1) On n'exagèrera jamais l'importance de Protagoras dans l'histoire du problème des valeurs, moins encore par la portée qu'il donnait lui-même à la formule qui l'a rendu célèbre que par les conséquences qu'on en a tirées et par l'évocation qu'elle rendait inévitable, comme on le voit chez Platon, d'une formule toute contraire où

Les lois non-écrites

Cet effort correspond aux exigences les plus profondes de la conscience qui refuse de laisser rompre sa propre unité et disqualifier les jugements qu'elle porte : il l'oblige à surmonter l'opposition du νόμος et de la φύσις et à se dégager du cercle subjectif où Protagoras prétendait l'enfermer. Or, la conscience ne se laissera pas réduire à la désastreuse alternative de la nature ou de la loi ; car elle sait que la nature a besoin d'être surmontée et disciplinée par la loi, mais aussi que la loi peut-être elle-même injuste et tyrannique. Elle s'élève donc au-dessus de l'une et de l'autre jusqu'à ces « lois non-écrites » qu'invoque Antigone (1) dans un langage sublime pour justifier sa désobéissance à Créon et qui parlent plus haut que la nature et plus haut que toutes les lois humaines aux âmes les plus lucides et les plus pures.

Socrate et l'assentiment nécessaire

Mais ces lois non-écrites ne sont rien de plus que les valeurs spirituelles dont la réflexion philosophique va essayer de prendre possession contre la sophistique, mais aussi grâce à elle.

Le mouvement commence avec Socrate dont on peut dire qu'il est justement regardé comme l'adversaire des sophistes dans la lutte qu'il a engagée pour les vaincre au risque d'être confondu avec eux. Socrate n'applique son investigation qu'aux choses humaines : mais il relève le défi de Protagoras ; on sait bien que la tradition ne lui suffit pas, comme le prouve le procès même où il devait trouver la mort, et que, s'il demeure soumis à la loi, ce n'est pas parce que la loi est bonne, mais seulement la soumission à la loi, en vertu d'un critère qui est au-dessus de la loi et qui, tout à la fois, permet de la juger et oblige de s'y soumettre. Le succès qui était pour les sophistes et pour Protagoras, comme il le sera plus tard pour le pragmatisme, le dernier critère de la connaissance et de l'action, ne compte plus. La conscience ne peut être satisfaite que là où elle s'exerce pleinement, c'est-à-dire là où elle réussit à obtenir cette connaissance du bien et du mal dont la conduite est la suite nécessaire, de telle sorte qu'au moment où elle obtient la parfaite maîtrise d'elle-même elle ne peut pas agir autrement qu'elle ne fait. L'option, l'arbitraire et le caprice ne sont l'effet que de son indétermination et de son impuissance. Et cela explique assez clairement l'intellec-

l'on cherchait précisément l'affirmation d'un absolu qui devînt la mesure de l'homme.

Mais il y a plus : cette formule est encore susceptible de garder un sens pour tous ceux qui concèdent que l'ordre du réel est l'objet d'une connaissance universelle tandis que l'ordre de la valeur reste livré à la pure subjectivité. Car il suffit de dire que la science nous enseigne une vérité dont la nature humaine est la mesure, au lieu que la valeur n'est mesurée que par l'individu. Mais c'est ce conflit que la *philosophie des valeurs* cherche précisément à surmonter.

(1) *Antigone*, v. 450-455.

tualisme pratique de Socrate et la formule que « nul ne peut être méchant volontairement ».

Ce que Socrate cherche d'abord à obtenir, selon le double témoignage de Platon et d'Aristote, c'est un critère qui soit à la fois suceptible de s'appliquer à tous les cas et d'être reconnu par tous les hommes, c'est-à-dire *une définition de la vertu*. On le voit bien dans ce procédé de discussion par lequel il invoque toujours quelque nouvel exemple sur lequel la définition se vérifie, et sollicite de tous les interlocuteurs un assentiment qu'ils ne peuvent lui donner que lorsqu'ils sont eux-mêmes assez éclairés. Mais alors, on dépasse l'opinion et on obtient la science, non point, il est vrai, une science qui se fonde seulement sur l'accord entre les esprits, mais une science qui fonde au contraire cet accord sur des raisons qui sont valables pour tous. De ces raisons, il ne suffit pas de dire qu'elles sont l'homme même : car elles sont en lui et au-dessus de lui, puisqu'il peut arriver qu'il ne sache ni les reconnaître, ni y conformer sa conduite. Alléguera-t-on qu'elles constituent son intimité la plus profonde ? Oui sans doute, mais il n'y pénètre pas toujours. Elles sont son être le plus réel, qui n'est pourtant à l'égard de son être empirique qu'un être idéal. Loin de dire que c'est l'homme qui en juge au sens de Protagoras, on dira plutôt que c'est par elles qu'il accepte de se laisser juger. « Connais-toi toi-même » dit Socrate ; seulement, ce n'est pas pour discerner en toi les traits qui t'individualisent, mais ce modèle d'humanité qui est en toi moins comme une donnée que comme une exigence et comme un appel. Ce n'est pas ta propre voix qu'il te faut écouter, mais, dans la partie la plus secrète de toi-même la voix d'Apollon.

Dans le langage de la valeur, on peut ramener le socratisme aux deux thèses suivantes : *la première*, c'est que la valeur comme telle peut être saisie dans une expérience évidente ; et quand on dit que cette expérience est celle de l'utilité, le mot utilité doit être défini par rapport au tout de l'homme et non pas seulement par rapport à son corps. *La deuxième*, c'est que, si la valeur est une valeur pour l'homme, la seule qui puisse être recherchée par lui et mérite de l'être, cette valeur est l'objet d'un jugement de vérité, c'est-à-dire qu'elle possède un caractère universel, ce qui suffit pour montrer que le bien est d'essence spirituelle et non pas sensible.

SECTION II

PLATON

Mais la double répudiation d'une origine extérieure de la valeur et de son origine purement individuelle et humaine, commencée avec Socrate, se consomme avec Platon qui est le plus

grand des philosophes parce qu'il a réussi à réunir ces deux caractères que l'on considérait jusque-là comme incompatibles, *l'intériorité et l'universalité* (1) : c'est leur unité qui constitue le royaume de l'esprit, qui est au-dessus de la conscience, mais que la conscience habite et dans lequel elle ne cesse de croître et de s'enrichir.

L'idée, point de rencontre de l'être et de la valeur

Dans ce royaume, l'idée est elle-même la suprême réalité : quand nous la pensons, loin de lui donner l'existence, elle nous donne l'existence à nous-même. Elle est pour nous un modèle et un idéal ; nous ne parvenons jamais à l'épuiser, ni par conséquent à nous identifier tout à fait avec elle. Nous ne faisons que participer à sa richesse et à sa fécondité, à son éternité aussi, qui nous soulève au-dessus du devenir et de tous les phénomènes périssables. Elle est être sans doute, mais aussi valeur suprême, qui donne leur valeur à toutes nos démarches particulières, et l'être et la valeur tout ensemble à notre âme elle-même. — L'idée n'est obtenue que par cette sorte d'abstraction qui nous fait découvrir dans chaque chose son essence pure, et c'est par la même purification que nous obtenons la sagesse (2). Ce qui veut dire sans doute qu'aucun être n'existe que par une sorte de fidélité interne à lui-même qui risque toujours de s'altérer et de se corrompre, dès qu'il se tourne vers le dehors et commence à subir au lieu d'agir.

(1) En caractérisant le mouvement qui va de Protagoras jusqu'à Platon comme impliquant d'abord la découverte de la subjectivité, puis, sous les espèces de l'Idée, celle de l'universalité à l'intérieur de la subjectivité elle-même, nous atteignons sans doute déjà l'essence de toute pensée philosophique qui, cherchant dans l'intimité du sujet un principe qui le dépasse et qui le fonde, phénoménalise du même coup le monde tel qu'il lui est donné et en fait le champ où l'âme, en mettant la valeur en œuvre, se réalise elle-même en réalisant sa propre destinée

(2) On pourrait dire qu'il y a un parallélisme remarquable entre la méthode d'abstraction intellectuelle qui remonte de la réalité donnée à la pure opération de l'intelligence, libre de toute influence des sens, et la méthode d'idéalisation morale qui remonte de l'action matérielle à la pure opération de la volonté, libre de toute influence du désir.

Interprétation éthique de la théorie des idées

Quand on dit du platonisme qu'il est une philosophie des valeurs, on donne de la théorie des idées une interprétation qui l'illumine (1). Car non seulement c'est reconnaître entre les idées et les choses une différence de valeur ontologique, à savoir cette différence entre l'être et l'apparence qui disqualifie l'apparence sinon dans la mesure où elle imite l'être et en participe, mais c'est avouer encore que l'idée elle-même se présente d'abord sous une forme morale pour Platon comme pour Socrate : telle est l'idée des différentes vertus. C'est pour donner à la doctrine une extension à laquelle Socrate n'avait pas songé et qu'il avait même exclue de ses préoccupations, en obligeant la pensée à considérer seulement les choses humaines et en réservant les divines, que Platon a été amené à chercher des idées des choses sensibles qui sont aussi des modèles parfaits sur lesquels celles-ci doivent se régler : ainsi le cercle empirique, dans sa nature propre de cercle, se règle sur la perfection du cercle géométrique. De là il n'y a qu'un pas à penser qu'il existe le même écart entre l'expérience sensible et ses types éternels qu'entre la conduite humaine et les modèles qu'elle imite (2). C'est dans ce

(1) Léon Robin, dans une communication qu'il a faite à la Société de Philosophie de Marseille, le 22 avril 1939, et dont le sommaire a été reproduit par les *Etudes philosophiques*, considérait déjà le platonisme comme une philosophie des valeurs plutôt que comme une philosophie de l'Etre.

Comment ne pas être frappé de la prééminence de la valeur sur toutes les autres notions chez un homme pour qui l'idée était le modèle tout à la fois du réel et de l'action ? Ce que l'on peut confirmer par trois sortes d'observations :

1° Il ne faut pas oublier qu'il avait hérité du socratisme cette théorie du concept dont on peut dire qu'il ne pouvait l'étendre du monde moral jusqu'au monde réel tout entier sans faire de celui-ci une sorte de procession de la valeur ;

2° Ajoutons que les préoccupations morales et politiques n'ont jamais cessé d'être au premier plan dans l'esprit de Platon, qu'elles forment le point d'aboutissement de sa pensée, qu'elles ont rempli sa vie tout entière et que, s'il a cru que le philosophe devait se détacher des apparences, de la vie commune et publique, rechercher cette solitude de l'âme où il ne cesse de demeurer en contact avec les idées pures, vivre avec elles et par elles, c'était afin de retourner un jour dans ce monde des apparences qu'il avait quitté, de lui donner la signification qui lui manque et, en devenant le réformateur de la cité, de réaliser en elle l'incarnation de l'idée ;

3° Rappelons-nous encore que le monde tout entier, même si on le considère sous son aspect matériel, sous sa forme astronomique et géographique comme le montre le *Timée* et le suggèrent les mythes, n'est rien de plus que le lieu où l'âme habite, où elle accomplit les étapes de son propre développement spirituel, où elle réalise une destinée qui est toujours en rapport avec son mérite. Le *Gorgias*, le *Phédon*, la *République* et le *Phèdre* nous représentent déjà l'histoire de l'âme avant sa naissance et après sa mort et le monde fournit les lieux de pèlerinage de ses existences successives.

(2) Dans le socratisme, la définition de chaque vertu, devient le principe de sa propre réalisation ; et c'est précisément la thèse que l'immense génie de Platon devait élargir en une métaphysique générale où l'idée est à la fois le modèle de chaque chose et l'agent de sa création.

parallélisme que se trouve peut-être l'échec du platonisme. *Le platonisme s'est borné à transposer dans l'ordre de l'intelligence des relations qui n'ont de sens que pour le monde de la volonté.* On comprend que la volonté puisse s'écarter elle-même de son modèle idéal : elle s'en écarte toujours nécessairement. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de la chose sensible, si l'idée même d'un modèle peut être appliquée à tous les êtres capables de réaliser eux-mêmes leur essence, que l'on a appelée justement leur « vertu »?

On comprend donc pourquoi Platon a toujours été poursuivi par ce problème de savoir de quoi il y a idée, ne doutant point qu'il y ait idée des différentes vertus, contestant parfois que les notions mathématiques soient proprement des idées, répugnant à admettre qu'il puisse y avoir des idées des choses trop basses comme la poussière et la boue et ne proposant l'existence d'une idée de l'homme que pour désigner non pas le simple concept de l'homme, mais ce modèle de l'homme que tous les hommes ensemble ne parviendront jamais à représenter ni à épuiser.

Il faut dire de l'idée dans le platonisme qu'elle est en même temps un idéal ; elle est idée en tant qu'elle est rapportée au passé comme à un modèle et, idéal en tant qu'elle est rapportée à l'avenir comme à une fin. De là aussi cette impression que laisse le platonisme et pour laquelle il ne cesse jamais d'être combattu, d'accorder toujours un primat au possible sur l'être, c'est à-dire, à l'idée sur la chose et à l'idéal sur le réel. Mais il ne faut pas oublier que le possible n'a de sens que par rapport à l'être dont il nous donne la disposition, l'idée que par rapport à la chose dont elle nous donne le sens, l'idéal que par rapport au réel avec lequel il cherche toujours à coïncider.

La proportion ou la mesure, définition commune à l'essence et à la vertu

D'autre part, on peut dire que chaque essence se définit par cette proportion interne et cette mesure qui avaient permis à Platon, selon le témoignage d'Aristote, de l'identifier avec l'ἰδέα ἀριθμός, et qui, lorsqu'elle se réalise à l'intérieur de l'âme, devient pour elle la suprême vertu. Car cette mesure, qui est l'objet de la dialectique intellectuelle et de la volonté morale et qui fait l'essence de toute chose, fait aussi son bien. Et malgré le reproche que lui adresse Aristote de considérer toujours l'idée comme séparée, le problème de l'incarnation de l'idée n'a cessé de préoccuper Platon. Le propre de la dialectique descendante doit être en effet de faire pénétrer par degrés le bien jusque dans l'expérience sensible sous la forme précisément de la proportion et de la mesure. Et les textes du *Politique* suggèrent admirablement l'idée *de cette proportion ou de cette mesure qui seraient proprement qualitatives et dont on peut se demander si elles ne constitueraient pas la définition la plus approchée qu'on ait jamais donnée de la valeur.*

L'idée du Bien

Mais c'est l'idée du Bien qui est à la fois le faîte et le moteur de la dialectique : elle en est le faîte, c'est-à-dire qu'elle est l'absolu, ou le premier terme que cherchent à atteindre toutes les métaphysiques, que ne peut jamais rencontrer une régression purement cognitive, comme le montre l'exemple des mathématiques qui ne peuvent remonter que jusqu'à des principes hypothétiques, au lieu que le *Bien est anhypothétique ;* on ne remonte pas au delà. En lui, toute aspiration de la conscience s'arrête parce qu'elle est comblée. Mais cet arrêt, loin de nous immobiliser, devient une source dont la fécondité ne tarit jamais. De telle sorte que la dialectique descendante n'est pas seulement le renversement de la dialectique ascendante, elle l'enveloppe et la surpasse dans une sorte de prolifération infinie des modes de l'existence dont notre cheminement ascensionnel à travers le contenu actuel de la conscience ne pouvait nous donner que le pressentiment.

La grandeur du platonisme, c'est d'avoir, par cette identification de l'absolu et de la valeur, donné la même fin à la connaissance et à l'action, d'avoir fait de l'unique mouvement qui nous porte vers elle le principe commun de toute contemplation et de toute création. Ce mouvement est celui de l'Amour ; il anime l'âme du philosophe qui ne peut avoir que la valeur pour objet, mais dans son union avec la valeur elle ne cesse d'engendrer indéfiniment.

Le Bien au delà de l'être et sur-être, plutôt que non-être

Dès lors on comprend pourquoi Platon a pu dire dans un texte célèbre de la *République* (509 *b*), que *le Bien est au delà de l'Etre en dignité et en puissance* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει). C'était là du premier coup apercevoir avec une extraordinaire pénétration le problème central d'une doctrine des valeurs, celui autour duquel tournent toutes les discussions dès qu'il est abordé avec quelque profondeur. *Car nous voulons toujours que l'être soit donné et la valeur, c'est précisément ce qui ne l'est jamais.* Toutefois nous savons bien comme Parménide que hors de l'être il n'y a rien, de telle sorte que l'idéal est lui-même de quelque manière, sans quoi il ne pourrait être ni pensé, ni nommé : mais le préjugé empiriste qui ne connaît la réalité que du fait, qui observe qu'elle manque à l'idéal et que nous cherchons à la lui donner, tend à définir celui-ci par sa déficience. Au contraire, il surpasse la réalité du fait non seulement en dignité, dit Platon, mais encore en puissance ; c'est donc que cette réalité du fait témoigne précisément de notre indignité et de notre impuissance ; c'est par une ascension vers le Bien que nous essayons sans cesse de la régénérer et de la promouvoir. En disant qu'il est au delà de l'Etre, on ne lui retire pas l'être ; on en ferait plutôt un *sur-Etre*, si cette expression n'était pas contradictoire, c'est-à-dire si l'être n'était pas univoque. Ainsi en opposant, comme on le fait aujour-

d'hui, la valeur à l'existence, le platonisme affirme la primauté de la valeur sur l'existence. Les formules du *Gorgias* et de la *République* qu'il vaut mieux le sort du juste opprimé que du tyran triomphant, que rien ne sert à l'homme d'exister si son âme n'est pas juste et que mieux vaut subir l'injustice que la commettre, montrent également que l'existence est privée de sens quand elle trahit la valeur. Dire comme Platon que celle-ci est au delà de l'être, c'est dire qu'elle en diffère par excès et non pas par défaut. L'être tient d'elle à la fois ce qui le fait être même quand il lui est infidèle et ce qui le rend digne d'être (1) même s'il en devient indigne.

Que le platonisme soit donc déjà une philosophie des valeurs, et peut-être le modèle le plus parfait que la philosophie des valeurs ait reçu, c'est donc ce que suffit à prouver cette quadruple considération :

1° Que l'être est pour lui une idée qui est aussi un idéal ;

2° Que le sommet de la dialectique est l'idée du Bien qui est le seul nom que nous puissions donner à l'Absolu, puisqu'il est la valeur suprême, au delà de laquelle on ne remonte pas et qui trouve sa fin en elle-même (2) ;

3° Que c'est le Bien qui suscite l'amour comme le moteur souverain par lequel toutes les choses sont produites pour le réaliser et l'incarner sans jamais parvenir à épuiser sa richesse. Ce qui caractérise le platonisme, c'est l'union étroite qu'il établit entre la connaissance qui fournit à la dialectique son objet et l'amour qui lui fournit son mouvement. De là ce mélange de richesse et de pauvreté qui définit l'amour et qui peut être considéré comme la loi même de la participation. *C'est l'Idée qu'Éros ne cesse*

(1) Que l'idée du Bien soit nécessaire dans le platonisme pour expliquer tout le réel y compris le monde des phénomènes, comme la Raison dans le Kantisme qui, bien qu'elle ne trouve son véritable emploi que dans son usage pratique, impose pourtant sa loi à l'expérience sous le nom d'entendement, c'est ce que montre dans une sorte de contre-épreuve analogique la comparaison établie entre l'Idée du Bien et le soleil. On ne rencontre le soleil qu'en s'éloignant de la caverne et du feu de l'entrée pour élever son regard vers le haut du ciel d'où il domine tous les objets qui sont dans le monde, mais sans lui ces objets eux-mêmes ne seraient point éclairés, le feu de l'entrée n'aurait point de foyer, les ombres de la caverne elles-mêmes se dissiperaient.

(2) Le Bien dans le *Philèbe* c'est à la fois le suffisant τὸ ἱκανόν (et parfois τὸ τέλειον), et le préférable τὸ αἱρετόν.

de poursuivre. Mais de l'idée on peut dire qu'elle exprime à la fois la valeur de la connaissance et la connaissance de la valeur. On ne s'étonnera pas que les formes de l'amour dans le *Phédon* correspondent aux étapes de la dialectique, ni que l'amour dans le platonisme soit l'amour de l'idée plutôt que l'amour de la personne. Et comme il y a une vérité du jugement, il y a un ὀρθός ἔρως, car il n'y a que le beau qui soit digne d'amour. Dans le *Banquet* (211), on trouve une hiérarchie des valeurs qui nous permet de penser la vie en tant qu'elle est digne d'être vécue. Et la formule des *Lois* (653 *b*) est l'expression la plus parfaite de l'unité dans la valeur de l'amour et de la raison : μισεῖν καὶ φιλεῖν ἃ χρή.

Enfin 4° dans tous les domaines le propre de cette doctrine est de poursuivre la même subordination de l'inférieur au supérieur dont on peut dire qu'elle est la loi fondamentale du monde des valeurs. C'est ainsi que nous montons toujours de la sensation vers l'idée, de l'opinion vers la science, du plaisir vers le bien, de l'amour physique vers l'amour spirituel (1) : c'est ainsi que l'âme et la cité ne sont sagement ordonnées que si le désir est soumis à la raison et les fonctions économiques aux fonctions politiques (2). C'est ainsi que se réalise l'ordre qui procède du Bien et constitue le bien propre de chaque chose.

On voit bien maintenant comment Platon relève le défi de Protagoras (3) et comment sa philosophie est en un sens l'opposé du relativisme subjectiviste : ce dont témoigne assez nettement cette admirable formule que *c'est Dieu et non pas l'homme qui est*

(1) Ainsi il n'y a rien de plus remarquable dans le platonisme que l'identification entre les différentes espèces de valeur : car le bien, qui est l'objet de notre aspiration, est aussi le vrai en tant qu'il est l'objet de notre intellection et le beau en tant qu'il est l'objet de notre contemplation. Et peut-être pourrait-on dire qu'il n'y a de vérité pour l'intelligence que dans sa coïncidence avec le bien et le beau tels qu'ils s'offrent à la volonté et à l'amour. La vérité de l'homme ne se trouve réalisée que par celui qui est indivisiblement καλὸς κἀγαθός.

(2) C'est là, si l'on peut dire, le thème commun de tous les dialogues, mais que l'on retrouve sous une forme particulièrement nette dans le *Banquet*, le *Philèbe* et la *République*.

(3) L'exposé et la critique de la doctrine de Protagoras se trouvent dans le *Théétète* et dans le *Cratyle*.

la mesure de toutes choses (*Lois*, 716, C), ce même Dieu, qui, comme on l'a vu, en introduisant en elles le bien, les assujettit à la mesure et dont le pseudo-Denys (1) nous montrera, lui aussi, que c'est parce qu'il est au-dessus de toutes les déterminations qu'il est capable de les fonder et parce qu'il est au-dessus de l'Être qu'il donne l'être à tout ce qui est. Ainsi le Platonisme ne se contente pas, comme on le pense souvent, d'opposer l'un à l'autre deux mondes, le monde des choses et le monde des idées. Nous savons bien que ces deux mondes sont de valeur inégale. On peut même dire que leur inégalité ontologique n'est rien de plus que l'expression de leur inégalité axiologique. Mais l'homme est un intermédiaire entre ces deux mondes : il est le lien qui les unit l'un à l'autre par le moyen de la participation, le chemin qui conduit de l'un à l'autre par le moyen de l'amour.

SECTION III

APRÈS PLATON

On pourrait montrer comment la philosophie d'Aristote, celle des Épicuriens celle des Stoïciens, et celle de Plotin continuent également à promouvoir cette conception d'un ordre ascensionnel dans lequel les choses elles-mêmes imitent le mouvement de l'âme vers la valeur. Ce qui pourrait être justifié dans l'aristotélisme, par une interprétation appropriée de la double relation hiérarchique de la forme et de la matière ou de l'acte et de la puissance, par la théorie même du moteur immobile, et déjà peut-être par l'analyse de la médiation logique, mais surtout par la définition de cette mesure entre deux extrêmes, entre le trop et le trop peu qui constitue l'essence même de la vertu. D'autre part, ne faut-il pas reconnaître que l'épicurisme et le stoïcisme s'opposent l'un à

(1) *Des noms divins*, chap. V.

l'autre dans la même conception d'une valeur qui n'a de signification que pour l'homme, mais qu'ils définissent le premier, par un équilibre de la sensibilité que la prudence seule réussit à sauvegarder, le second, par une tension solitaire de la volonté accordée avec l'ordre des choses qu'aucune disgrâce ne parvient à fléchir. Enfin chez Plotin, il conviendrait de mettre en lumière le rôle de l'Un, terme suprême de toutes les aspirations de l'âme, objet à la fois de la contemplation et de l'extase et dont toutes les actions qui se produisent dans le monde expriment *moins l'attraction qu'il exerce sur nous que la dégradation à laquelle sa perfection même ne cesse de le condamner.* Et on ne saurait soutenir qu'il y a chez lui une sorte de stabilisation de la hiérarchie des valeurs dans la hiérarchie des formes de l'existence, car il ne faut pas oublier que cette hiérarchie est une procession où la chute même est la condition de la montée.

Aristote

La philosophie d'Aristote entreprend de surmonter ce dualisme de la valeur et du réel que l'on regarde peut-être à tort comme l'essence du platonisme. On peut dire que la valeur est incorporée par elle au réel, comme la forme à la matière ; elle est le principe même de son développement. En effet, puisque le réel est constitué par l'union de la forme et de la matière, il devient permis d'affirmer qu'il y a une perfection spécifique de chaque chose et une hiérarchie des existences naturelles. La matière aspire à la forme, mais sous l'action de la cause finale, comme le montre le texte de la *Métaphysique*, A, 3, 983 *a* 32. Toute forme est bonne en elle-même. Et dans l'ἐντελέχεια, le τέλος se trouve réalisé. Le chemin par lequel la valeur se réalise est le même que celui par lequel la nature ne cesse de se produire elle-même. Ce qui explique assez facilement pourquoi la vertu à son tour pourra être définie comme une habitude. C'est parce qu'il y a une perfection caractéristique de l'essence de chaque chose que la vertu réside dans la mesure : et si elle la manque soit par excès soit par défaut, c'est parce qu'alors elle s'écarte de son essence et perd du même coup sa valeur.

Cette sorte d'incorporation de la valeur à la nature qu'elle ne cesse d'animer et de soulever, produit à la limite une conséquence singulière, qui semble en être la contre-partie. Car si la matière n'est elle-même qu'un être en puissance que la forme seule appelle à l'acte, l'actualisation de tout ce qui est se trouve suspendue à un acte dépourvu de toute matière et qui nous

oblige à considérer le souverain bien pour l'homme comme résidant dans la contemplation qui le hausse jusqu'à la pensée de la pensée, c'est-à-dire à la spiritualité parfaite. La hiérarchie naturelle des différentes formes de l'être et du bien a son sommet au-dessus de la nature ; et dans l'âme la hiérarchie même de ses différentes fonctions nous permet de remonter d'une activité engagée dans la matière à une activité de l'esprit pur, d'une sagesse qui sait faire usage de tous les biens de la terre à une sagesse tout intellectuelle et qui engendre la joie sans avoir à la chercher. Ce qui permet de mesurer la distance entre le Dieu d'Aristote séparé du monde et qui le meut comme un moteur impassible, et le Dieu des chrétiens qui s'incarne dans le monde, qui le crée, et le rachète par un acte d'amour.

Épicurisme et Stoïcisme

La caractéristique originale de l'épicurisme, c'est de considérer le réel comme résidant exclusivement dans un système de corps agissant mécaniquement les uns sur les autres, de telle sorte qu'il n'y a pas de place dans le réel pour la valeur. *Celle-ci paraît dès lors exclusivement subjective* et résider dans le plaisir considéré en lui-même et non plus en tant qu'il est le signe d'un objet présentant en lui-même de la valeur. Dans de telles conditions, la sagesse n'est rien de plus qu'une certaine *économie des plaisirs*. Mais l'on ne peut pas ne pas être frappé de son caractère négatif, et même pessimiste, comme si la nature tout entière était conjurée contre le bien de l'homme. En réalité elle ne lui est qu'indifférente et si la sagesse vise essentiellement à la suppression de la douleur, c'est pour atteindre l'*ataraxie* où l'on peut voir encore une sorte d'imitation de la nature, conforme à la tradition la plus constante de la pensée hellénique.

On considère presque toujours le stoïcisme comme l'inverse de l'épicurisme. Car *la valeur réside pour lui dans la raison et non pas dans le plaisir*. Mais la raison gouverne la nature comme elle gouverne l'âme humaine. De telle sorte que bien agir, c'est agir encore en conformité avec la nature. Or il dépend de nous de nous conduire selon la raison. Et si les biens extérieurs ne dépendent pas de nous, il faut qu'ils soient pour nous comme s'ils n'étaient pas, ce qui suppose que nous gardions à leur égard une insensibilité totale, une parfaite indifférence. La qualité essentielle du sage est donc la maîtrise de soi ; elle fait du sage une sorte de héros solitaire qui peut servir de guide à tous les hommes parce qu'il incarne la raison qui leur est commune. Tandis que pour l'épicurisme, l'étalon de la valeur consiste dans l'affection de l'individu, elle réside pour le stoïcisme dans la volonté de la personne. Dans les deux doctrines, la tranquillité de l'âme est le but suprême, bien qu'elle soit atteinte par des moyens opposés, à savoir une discipline tantôt de la passivité, et tantôt de l'activité ; mais une discipline de la passivité suppose une activité qui la met en œuvre, et une discipline de l'activité s'applique à une passivité par laquelle elle refuse de se laisser dominer.

Le néo-platonisme

L'essence du néo-platonisme, c'est de se représenter le réel comme une hiérarchie de toutes les formes d'existence qui s'ordonnent entre l'Un absolu et l'indétermination de la matière. Il y a dans l'Un une richesse surabondante qui l'oblige à se répandre par une sorte d'émanation ; celle-ci comporte une diminution d'être et de valeur à mesure qu'elle s'éloigne davantage de son foyer. Mais cette hiérarchie descendante a pour contre-partie une hiérarchie ascendante qui remonte de proche en proche de chaque forme d'existence, à travers celles qui sont immédiatement au-dessus d'elle, jusqu'à l'Un d'où elles proviennent toutes. L'ordre ontologique et l'ordre axiologique se recouvrent. Et l'on peut dire que le mouvement par lequel chaque être reçoit du principe suprême son existence et son bien, n'a de sens que pour permettre le mouvement de sens contraire par lequel il réussit, en retournant vers l'acte qui les lui donne, à se confondre pour ainsi dire avec lui.

Mais ce qui fait sans doute la marque propre du néo-platonisme, c'est *la subordination radicale des valeurs d'action aux valeurs de contemplation*. Il pousse sur ce point jusqu'à la limite une thèse qui est elle aussi essentielle à l'esprit hellénique et qui se trouve enveloppée chez Platon dans l'opposition entre le monde des choses et le monde des idées, et chez Aristote dans le rang inférieur qu'il assigne aux vertus pratiques par rapport aux vertus noétiques. Il n'y a point de pensée plus étrangère à Plotin que celle que nous essayons de justifier au Liv. II, 3e Part. à savoir que l'action est essentielle à la valeur, qui n'est elle-même qu'une possibilité jusqu'à ce qu'elle se réalise en s'incarnant. Au contraire l'action pour Plotin n'est qu'une imitation de la contemplation chez celui qui en est incapable et qui tente d'obtenir par un effort de sa main une sorte d'image de ce qu'il est hors d'état d'obtenir par une démarche de son esprit.

BIBLIOGRAPHIE

Pour acquérir des renseignements sur l'histoire de la doctrine des valeurs dans l'antiquité et à l'époque moderne, on pourra lire :

1. RINTELEN (Fritz Joachim VON). *Das philosophische Wertproblem*, Halle, Niemeyer, 1932, ouvrage qui se propose d'envisager tour à tour le problème de la valeur au point de vue historique et au point de vue théorique. Le premier volume seul a paru sous le titre : *Der Wertgedanke in der europaischer Geistesentwicklung. Teil I Altertum und Mittelalter.*

   Et du même :

   Die Bedeutung des philosophischen Wertproblem, in *Philosophia Perennis* [Festschrift Geyser], Regensburg, 1930, Bd II, pp. 957-72.

2. KRAUS (Oskar). *Die Wertlheorien, Geschichte und Kritik*, Brünn et Leipzig, M. Rohrer, 1937.

ANTIQUITÉ GRECQUE :

WUNDT (Max). *Geschichte des griechischen Ethik*, Leipzig, 2 vol., 1908-11.
DITTRICH (Otmar). *Geschichte der Ethik*, Leipzig, 1923-26.

BROCHARD (Victor). *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin.
BURNET (John). *L'Aurore de la philosophie grecque*, trad. A. RAYMOND, Payot, 1909.
ROBIN. *La Morale antique*, N. E. P., Presses Universitaires, 1938.
SCHUHL (P.-M.). *Essai sur la formation de la pensée grecque*, P. U. F., 1934.
SCHMIDT (J.). *Ethos, Beitrag zum antiken Wertempfinden*, Leipzig, 1941.
JAEGER (Werner). *Paideia, the ideals of greek culture*, Oxford et Berlin, 1935-1947, 3 vol. parus.
MEHLIS (Georg). Die Struktur des griechischen Wertbewusstseins, *Logos*, 1919-20, VIII, pp. 50-61.

AVANT SOCRATE :

DIELS (H.). *Herakleitos von Ephesos*, Berlin, 1901 ; 2e éd., 1909.
HÉRACLITE. *Textes recueillis et traduits* par SOLOVINE, P. U. F., 1931.
DIELS (H.). Gorgias und Empedocles. *Sitzber. Akad. Wiss.*, Berlin, 1884, pp. 343-368.
BIGNONE (Ettore). *Empedocle, studio critico*, Turin, 1916 (trad. et comment.).
JAEGER (W.). *The theology of the early greek philosophers* (The Gifford Lectures, 1936), Oxford, 1947.
DUPRÉEL (E.). *Les Sophistes*, P. U. F., 1950.
HEINIMANN (F.). *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, 1945.

SOCRATE : BOUTROUX. Socrate, fondateur de la science morale (1883) in *Etudes d'histoire de la Philosophie*, 1897.
JOEL (K.). *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 3 vol., Berlin, 1893-1901.
DUPRÉEL (E.). *La Légende de Socrate et les sources de Platon*, Bruxelles, Robert Sand, 1922.
BASTIDE. *Le Moment historique de Socrate*, P. U. F., 1939.
LANDMANN (Michael). *Sokratismus als Wertethik*, Basel, 1941.
— Socrates as a precursor of phenomenology, *Philosophy and phenomenol. Research.*, 1941, pp. 15-42.
GUARDINI (R.). *Der Tod des Sokrates*, Godesberg, 1947.

PLATON : *Œuvres complètes*. Collect. des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres ou collect. La Pléiade, éd. Robin, 1940-43.
BROCHARD. La Morale de Platon, in *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*.
PIAT (C.). L'Etre et le Bien d'après Platon. *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XIX, 486-94.
WERNER (Ch.). La Philosophie de la valeur chez Socrate et Platon. *Bericht über den III. internationale Kongress für Philosophie*, Heidelberg, 1909, pp. 207-14.
DIÈS (Aug.). *Autour de Platon*, 2 vol., Beauchesne, 1937.
FESTUGIÈRE. *Contemplation et vie contemplative d'après Platon*, Vrin, 1936.
KOYRÉ (A.). *Discovering Plato*, New-York, Columbia, 1946.
LACHIÈZE-REY. *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, Boivin, 1938.
MOREAU (J.). *La Construction de l'idéalisme platonicien*, Boivin, 1939.
GOLDSCHMIDT. *La Religion de Platon*, P. U. F., 1948.

ARISTOTE : HAMELIN. *Le Système d'Aristote*, P. U. F., 1930.
RAVAISSON. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 1837-1846, reproduit Alcan, 1913.
OLLÉ-LAPRUNE. *Essai sur la Morale d'Aristote*, Paris, Belin, 1881.
ROSS (W. D.). *Aristote*, Londres, 1923, trad. fr., Payot, 1930.
DEMPF (A.). *Der Wertgedanke in der arist. Ethik und Politik*. München, 1921.
KOHOUTEK (M. VON). *Die differenzierung des ἀνθρώπινον ἀγαθὸν, eine Studie zur Wertlafel der Nikomak.-Ethik*, Marburg, 1923 (*op. laud.* N. HARTMANN, *Ethik*, p. 256).
VAN JOHNSON. Aristotle's theory of value. *Amer. Journal of Philology*. 1939, pp. 445-451.
HARTMANN (N.). Die Wertdimensionen der Nikomakische Ethik. *Sitzungsberichte der preussischen Akademie*, Berlin, 1944.

ÉPICURISME ET STOICISME : EPICURE. *Doctrine et Maximes*, trad. SOLOVINE, P. U. F., 1925.
GUYAU. *La Morale d'Epicure*, P. U. F., 1925.
RAVAISSON. Essai sur le Stoïcisme. *Acad. Inscriptions et Belles-Lettres*, XXI, 1857.
RODIER. Sur la cohérence de la morale stoïcienne. *Année philos.*, XV, 1904.
THAMIN. *Un Problème moral dans l'antiquité, Etude sur la casuistique stoïcienne*, 1885.
BRÉHIER. Sur une théorie de la valeur dans la philosophie antique [celle de *l'aestimatio* dans le Stoïcisme], *Actes du IIIe Congrès... Louvain*, 1947, pp. 229-32.

PLOTIN : *Œuvres*, trad. E. BRÉHIER, collection des Universités de France, Les Belles-Lettres, 1924-1938 ou trad. N. M. BOUILLET, 3 vol., Hachette, 1861.
ARNOU (R.). *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, 1921.
BRÉHIER (E.). *La Philosophie de Plotin*, Boivin, 1928.
INGE (W. R.). *The Philosophy of Plotinus*, 2 vol., Londres, 1918.

CHAPITRE III

L'AVÈNEMENT DU CHRISTIANISME ET LA RELATION DE L'ÊTRE ET DE LA VALEUR AU MOYEN AGE

SECTION I

LES THÈMES FONDAMENTAUX

I. — La liaison de la valeur et de la personne

On ne méconnaîtra pas que le christianisme n'ait joué un rôle décisif dans l'introduction de la valeur au cœur même de la métaphysique. Car, jusqu'à Platon, il existait un ordre cosmique dont l'origine était mystérieuse et avec lequel les vœux les plus profonds de la conscience ne coïncidaient pas toujours (1) ; de telle sorte que, s'ils étaient satisfaits, c'était l'effet de notre habileté ou de la fortune. Pour la première fois, Platon avait fait de la valeur proprement dite non pas seulement la source de la vie même de l'âme, mais le principe commun du connaître et de l'être. Seulement, on est obligé de reconnaître que le platonisme reste fidèle à l'inspiration de toute la philosophie antique en *subordonnant l'âme à l'idée* et en sacrifiant, si l'on peut dire, à un objet spirituel, la personne qui le pose et sans laquelle il ne serait rien. Or, c'est ce renversement de termes qui se trouve réalisé dans

(1) De ce désaccord les mythes tentaient de fournir une explication.

le christianisme : car, ce n'est pas assez de dire que Dieu est l'indivisible unité de l'être absolu et de la valeur absolue ; mais il faut dire qu'il est lui-même une personne, qu'il appelle toutes ses créatures à une existence personnelle par une union qu'elles doivent réaliser avec lui et que le monde n'est rien de plus que le milieu à travers lequel elle s'accomplit.

Il y a plus : le christianisme ne rejette pas ce thème de la participation dans laquelle s'exprimait, à l'intérieur du platonisme, l'idée d'une valeur qui dépasse sans cesse notre existence et à laquelle celle-ci emprunte à la fois ce qu'elle possède et ce qu'elle cherche encore à acquérir ; mais il lui donne une forme singulièrement aiguë par cette idée du *Dieu-homme dont on peut dire qu'il est le médiateur entre l'existence et la valeur, puisqu'il incarne la valeur dans l'existence afin de permettre à l'existence même de se hausser jusqu'à la valeur.* Dans la grâce, la valeur justifie ce double caractère ; c'est qu'il faut à la fois qu'elle soit reçue comme un don et acquise par nos mérites. Enfin, l'histoire du monde dans le christianisme devient le *drame même de la valeur,* le drame par lequel la valeur qui nous est toujours proposée, mais dont nous n'avons conscience qu'après l'avoir perdue (ce qui est le sens profond du dogme de la chute), demande à être reconquise grâce à un consentement intérieur et un effort personnel auquel Dieu lui-même ne cesse de prêter son secours.

II. — La relation de l'infini et du parfait dans l'antiquité et au Moyen Age

Le rapprochement des deux notions de l'infini et du parfait tel qu'on le trouve chez Descartes, est un legs du Moyen Age et il suffit sans doute à établir une ligne de démarcation rigoureuse entre la métaphysique des Anciens et celle qui lui a succédé. On sait que pour les Anciens ces deux notions se contredisaient, au lieu de s'impliquer. Le parfait appartenait comme pour nous à l'ordre de la qualité. Il était le τέλειον, ce qui a atteint sa propre fin (τέλος), à quoi on ne peut rien ajouter sans l'altérer et que nous exprimons nous-mêmes, quand il s'agit d'une œuvre d'art, par les mots fini et achevé : de telle sorte qu'on peut dire du fini que

c'est notre activité elle-même en tant qu'elle s'est réalisée ou, au sens le plus fort du terme, qu'elle s'est accomplie. Au contraire, l'infini, c'est essentiellement l'imparfait, ce qui n'est ni fini ni achevé, ce qui est indéterminé, ce qui échappe à l'activité et n'a pas encore reçu sa marque, la matière pure, le chaos (1). Le parfait est donc, dans les choses, l'exacte conformité de leur apparence avec leur essence, et, dans les actes, l'exacte conformité avec le dessein d'où ils procèdent : l'infini n'a pas d'essence et ne porte la marque d'aucun dessein. Le parfait, c'est la valeur réalisée ; l'infini, c'est l'absence de la valeur, mais une absence qui l'appelle et qui demande à être pénétrée par elle. Ainsi on comprend facilement que l'on doive mettre le parfait du côté de la qualité, bien que ce soit le nombre qui lui donne sa mesure, au lieu que l'infini, qui est la négation de la qualité, ne pourra être pour nous que la quantité prise en elle-même, au sens où elle n'est encore la quantité de rien, mais la simple idée du mesurable qui ne s'exprime encore par aucune mesure.

Aussi s'étonnera-t-on de voir ces deux idées opposées se rejoindre et coïncider dans toute la spéculation ontologique dont le cartésianisme a hérité. On peut l'expliquer sans doute par l'interpénétration qui s'est produite à Alexandrie entre l'idéal hellénique, géométrique et esthétique, et l'idéal oriental, panthéiste et mystique. Mais, ce qui importe, c'est d'observer la transformation que les deux idées ont subie en s'associant l'une à l'autre. Tout d'abord, en ce qui concerne la perfection, rien d'humain ne peut être achevé ni exprimer un dernier état de l'activité capable de la satisfaire et de lui suffire ; de telle sorte que la perfection est au-dessus de nous, comme l'objet même de notre visée, mais auquel il faut donner une réalité pour que cette visée ne soit pas illusoire, pour que le terme vers lequel nous tendons soit en même temps la source dans laquelle nous puisons, pour qu'il soutienne tous nos efforts et rende possibles tous nos progrès. On comprend que tous les platoniciens du Moyen Age aient reconnu en elle cette idée du Bien dont Platon peut bien dire sans doute qu'elle est au delà de l'être, mais qui est la mesure de l'être de toute chose.

Cependant on dira d'elle qu'elle est infinie parce qu'une distance infinie, c'est-à-dire qui ne peut jamais être parcourue, la sépare de tous les modes de l'existence réelle. Mais cet infini, dès lors, n'est plus purement négatif comme l'infini des Grecs qui est seulement antérieur à toutes les déterminations ; il est la marque d'un chemin qui est ouvert devant nous tout le long duquel nous ne cessons de nous enrichir par l'acquisition de déterminations nouvelles. Ce chemin est orienté lui-même vers la toute-perfection dans l'unité de

(1) Parmi les philosophes les plus anciens, l'ἄπειρον est considéré comme l'origine et le substance des choses par le seul Anaximandre : encore le sens qu'il donne à ce mot est-il pour nous ambigu et obscur, et sans doute quantitatif et qualitatif à la fois. Mais dans l'opposition du πέρας et de l'ἄπειρον que les Pythagoriciens ont rendu classique, l'efficacité, la dignité et, si l'on ose le dire, la valeur appartiennent toujours au πέρας.

laquelle toutes les déterminations se trouvent à la fois contenues et abolies. Et par rapport à elles, la perfection devient alors un infini actuel, mais qui est infini de positivité et non plus infini de négativité comme celui des Grecs, non plus l'infinité d'un manque, mais d'un surplus qui vient le remplir, un infini qui est encore indéterminé, mais par excès et non plus par défaut, qui est richesse absolue et non pauvreté absolue, un point d'arrivée plutôt qu'un point de départ, un aboutissement en même temps qu'une origine, cette extrémité de l'être enfin auquel on ne peut rien ajouter et non plus cette extrémité de l'être auquel on a tout retiré et qui peut à peine être distingué du néant. Et Dieu lui-même n'est rien de plus que l'infinité même de l'Etre en tant qu'elle est aussi la perfection souveraine et d'où procèdent indivisiblement toute existence et toute valeur (1).

III. — L'univers hiérarchique

Une fois que la soudure achève de se réaliser entre la perfection et l'infinité, le sommet de toutes les aspirations de la conscience et qui seul est capable de les satisfaire, ne fait plus qu'un avec la plénitude même de l'être dont les modes particuliers expriment la limitation. L'imperfection ne se distingue plus de cette limitation elle-même. La suffisance parfaite est à la fois qualitative et quantitative : elle exclut qu'il y ait rien au-dessus d'elle qu'elle puisse désirer et rien en dehors d'elle qui puisse la borner. Et dès lors, apparaît *l'idée d'un univers hiérarchique déployé tout entier entre l'être absolu et le néant, et dont les différents termes se distinguent les uns des autres par la quantité d'être et le degré de perfection.* Or, comme la quantité est plus aisée à saisir que la qualité et la grandeur que la valeur, on voit se constituer une ontologie qui, sous sa forme la plus extérieure, mais aussi la plus apparente, paraît sacrifier la valeur à l'être et envelopper en elle le germe d'un panthéisme dissimulé, mais toujours prêt à apparaître. Il n'en est pas ainsi pourtant si l'être infini et parfait est un acte toujours offert en participation et que chacun des êtres qui en procèdent, au lieu d'occuper dans l'univers hiérarchique une place assignée par le destin, se donne à lui-même cette place par l'exercice même de sa liberté. L'ordre des existences naturelles lui-même n'en exprimerait que les conditions de possibilité, c'est-à-dire le soubassement.

(1) Ainsi c'est la loi même de la participation qui fonde le progrès indéfini de la conscience et nous interdit de coincider jamais avec l'être dont nous participons. L'infini est moins le dernier terme ou la somme des termes d'une série indéfinie, que sa source même qui ne cesse de nous fournir. De la même manière il faut concevoir la perfection à la fois comme une origine d'où tout dérive et comme un achèvement impossible à concevoir. Ce qui ne veut pas dire que le mot perfection ne puisse présenter un sens à l'intérieur de notre expérience, où il désigne la réalisation d'une fin qui correspond exactement à notre dessein, une harmonie si rigoureuse avec la situation et avec le désir, qu'elle ne peut être dépassée sans être altérée. (On trouve une confirmation de cette analyse, dans la considération de toutes les valeurs particulières et nommément des valeurs esthétiques.)

IV. — **Périls de l'ontologie traditionnelle**

Toutefois on sera attentif à ce triple péril qui est inséparable de l'ontologie traditionnelle :

1° Que la perfection ne peut pas, bien qu'on soit trop souvent incliné à le croire, être définie exclusivement par la richesse, mais que, sous sa forme la plus profonde, elle doit l'être sans doute par la pureté d'un dépouillement spirituel dont on peut dire aussi qu'il est le terme d'un progrès qui n'a pas de fin ;

2° Que l'on ne peut se contenter dans aucun cas de cet accroissement d'être unilinéaire pour définir l'acquisition de la valeur, car celle-ci garde toujours un caractère spécifique et même personnel et reçoit sa forme la plus délicate et la plus précise dans l'accomplissement d'une vocation privilégiée qui est incomparable et qui n'appartient qu'à nous seul. *C'est pour ainsi dire à l'intérieur de notre propre essence qu'il s'agit pour nous de grandir ;*

3° Que le mal enfin ne reçoit pas dans une telle interprétation une explication qui puisse nous satisfaire ; il ne devient alors qu'une déficience ou un manque, au lieu que ce que nous sentons en lui, c'est une volonté positive et exclusive de régner sur le monde qu'elle aspire à faire tourner tout entier autour d'elle-même : il arrive alors que le mal empire à mesure qu'elle opère plus de conquêtes. Ces trois observations témoignent également d'un même péril qui est de vouloir définir la valeur en chaque point par le simple accroissement d'être sans tenir compte des caractères qualitatifs sans lesquels son essence ne serait rien.

SECTION II

LES PRINCIPALES DOCTRINES

On peut dire que la préoccupation commune de tous les penseurs du Moyen Age, c'est de fonder une philosophie qui soit en accord avec le christianisme, c'est-à-dire de justifier la foi en un Dieu défini comme la source suprême à la fois de l'Etre et de la valeur. Et si le Moyen Age a donné naissance à tant de grandes philosophies, c'est que le rapport de l'être et de la valeur est le problème le plus fondamental que la réflexion humaine puisse se poser, le seul qui mette en question la signification du monde où nous vivons et de l'existence que nous avons reçue. Ces différentes philosophies se distinguent les unes des autres selon le degré de profondeur qu'elles introduisent dans sa solution : on voudrait en quelques traits caractériser les principales.

1° Saint Augustin

C'est chez saint Augustin que l'alliance entre la spéculation héritée du platonisme et la pensée chrétienne se réalise de la manière la plus étroite. Mais le Bien de Platon, l'Un de Plotin se changent en un Dieu personnel. Ce qui nous permet de réunir l'homme à l'Absolu par un lien d'Amour, en un sens infiniment plus direct et profond que ne l'avaient fait aucun de ces deux philosophes. Dieu est lui-même la souveraine valeur et le principe de toutes les valeurs, *bonum omnis boni* (*De Trinitate*, VIII, chap. 3). Il n'y a rien au monde qui ne dépende de lui et qui ne puisse recevoir de lui en même temps que son être propre tout le bien auquel il ait le droit de prétendre. Mais nous ne sommes capables de découvrir nous-même l'être et le bien de chaque chose qu'à proportion de notre amour pour Dieu, puisque l'acte qui l'a créée est lui-même un acte d'amour.

2° Denys Aréopagite

Avec l'influence de saint Augustin, nulle autre influence n'a été plus grande sur tout le Moyen Age que celle des œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite. Mais nous retrouvons dans cette doctrine tous les traits caractéristiques du néo-platonisme, la même identité entre l'ordre ontologique et l'ordre axiologique, la même échelle hiérarchique depuis l'Un surabondant qui est au delà de l'être et de la valeur, mais qui en est la source, jusqu'aux degrés les plus bas où la participation peut lui permettre de descendre. La valeur nous oblige à monter toujours, mais de telle sorte qu'à chaque degré de son ascension elle se sépare des valeurs inférieures, et pourtant les intègre dans son propre développement. Ce que Denys s'attache à marquer avec une force exceptionnelle, c'est la nécessité de s'élever dans l'échelle de l'être à la fois par une négation et par un surpassement ; par là il ouvre les voies à une double théologie à la fois négative et positive où l'on peut trouver une sorte de préfiguration de l'*Aufhebung* hégélienne. En Dieu, qui est la suprême valeur, toutes les valeurs particulières se trouvent abolies et chacune d'elles pourtant est poussée jusqu'à la limite.

3° Saint Anselme

Saint Anselme est l'auteur de cette preuve de l'existence de Dieu autour de laquelle tournent jusqu'à l'époque moderne toutes les discussions de la métaphysique, et qui, bien qu'elle s'exprime chez lui en termes purement ontologiques, n'acquiert peut-être toute sa signification, comme on le montrera plus tard, qu'au moment où on accepte de lui donner une interprétation axiologique. Car on sait que pour saint Anselme l'être et la perfection varient proportionnellement, de telle sorte que derrière cet exposé souvent critiqué et d'après lequel Dieu, étant le plus grand de tous les êtres possibles, contient

nécessairement l'existence dans sa seule notion, on se demande si l'argument ne consiste pas seulement à définir la perfection comme la raison d'être, de telle sorte que l'infinité de la raison d'être engendre l'infinité de l'être et, à la limite, ne s'en distingue plus.

4° Saint Thomas

Dans le thomisme (1), les valeurs sont incorporées au réel comme la forme à la matière dans l'aristotélisme. Et, puisque le bien réside dans l'être en acte (*omne ens inquantum est ens, est bonum*, saint Th., I, quest. 5, art. 3), il ne peut être considéré comme un pur idéal (saint Th., I, quest. 5, art. 1 et 3).

Mais l'originalité de saint Thomas est d'accorder un primat à l'intellect par rapport à l'amour, car l'amour n'est lui-même qu'un vouloir éclairé par l'intellect. C'est le signe de la force d'âme sans doute de subordonner l'amour à l'intellect, au lieu de se contenter de tout ce qui peut séduire l'amour. Car l'intellect seul nous assure une possession dont l'amour est la recherche : et si l'on veut que l'amour soit une possession, alors il faut qu'il ne se distingue plus de l'intellect lui-même.

Si Dieu lui-même veut toujours le Bien, il y a en nous un désir naturel qui permet, bien que l'être ne soit pas univoque, d'affirmer l'existence d'une sorte d'imitation de Dieu par la créature ; celle-ci reçoit toute sa valeur de la ressemblance qu'elle obtient avec lui. Dès lors, tandis que chez saint Augustin, nous avions affaire à une valeur qui était comme une illumination, qui descendait de Dieu vers nous et qu'il s'agissait pour nous d'accueillir, la valeur chez saint Thomas réside plutôt dans une démarche de sens contraire par laquelle la volonté éclairée par l'intelligence s'élève vers Dieu, et produit son propre Bien en se conformant au Bien suprême vers lequel elle tend.

5° Scot

On connaît les thèses fondamentales par lesquelles le scotisme s'oppose au thomisme : un volontarisme succède à un intellectualisme, l'univocité est substituée à l'analogie, non seulement l'individuel est mis au-dessus de l'universel, mais le principe d'individuation cesse d'être demandé à la matière. La plus haute valeur ne doit donc pas être cherchée dans une fin objective que l'intelligence propose au vouloir, mais dans le vouloir lui-même comme chez Kant, et c'est l'amour qui valorise le vouloir. Au lieu de dire que Dieu veut le bien, il faudra dire que le bien est ce que Dieu veut, ce qui permet d'apercevoir assez clairement la postérité du scotisme dans mainte philosophie d'aujourd'hui. Ce primat de la volonté favorise même un certain empirisme des valeurs puisque la volonté de Dieu aurait pu être autre qu'elle n'est.

(1) La discussion de la convertibilité de l'être et de la valeur se trouve au Livre II, 2e partie.

6° Cues

Il convient enfin de mentionner la thèse de Nicolas de Cues relative à l'être-pouvoir, à ce *Possest* qui, en nous obligeant à identifier l'essence de l'être avec le pouvoir-être nous oblige en même temps à nous interroger sur l'exercice même de ce pouvoir et sur la raison interne qui le justifie : ce qui est, semble-t-il, déjà poser le problème de la valeur dans des termes singulièrement modernes.

Optimisme chrétien

L'esprit chrétien, en pénétrant la philosophie grecque, devait nécessairement conduire la pensée à subordonner le problème de l'être au problème de la valeur. C'est ce que nous observons dans la dualité de la nature et de la grâce qui s'opposent l'une à l'autre, bien que la grâce dépasse la nature et qu'elle lui commande. Toute valeur est donc théocentrique. Le monde est valorisé par son rapport avec Dieu, il est dévalorisé dès que ce rapport est rompu. Tel est sans doute l'effet de la chute, mais qui ne peut être rachetée par la seule volonté de l'homme : il y faut l'intervention même de la puissance divine ; il n'y a donc pas de rédemption sans incarnation. Comme l'humanité a tout entière péché dans Adam, elle est sauvée tout entière dans le Christ. Aussi faut-il parler d'un optimisme plutôt que d'un pessimisme chrétien. Dieu vit que le monde était bon, dit l'Ancien Testament ; s'il est corrompu, c'est la faute de l'homme. Mais cette faute elle-même est qualifiée d'heureuse par un texte célèbre, car elle oblige Dieu lui-même à la racheter. Et on ne peut même point dire qu'il y ait un pessimisme de la nature et un optimisme de la grâce, qui est moins l'anéantissement de la nature que son achèvement, c'est-à-dire sa purification, et qui implique toujours une sorte de retour vers sa pureté originelle.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Études générales

Rintelen (F. J. von). *Der Wertgedanke...* Teil I.
Dittrich. *Geschichte der Ethik,* vol. 3.

BALDWIN. *Dictionary...*, t. III, art. « Christian Ethics ».
BRÉHIER. *Histoire de la Philosophie*, t. I, fasc. 3, *Le Moyen Age*.
RIVAUD (A.). *Histoire de la Philosophie*, P. U. F., « Logos », t. I et II.
GILSON (E.). *La Philosophie au Moyen Age*, Payot, 2e éd., 1944.
— *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Gifford Lectures), Vrin, 2e éd., 1944.
VIGNAUX (P.). *La Pensée au Moyen Age*, Colin, 1938.
ROHMER (J.). *La Finalité morale chez les théologiens de S. Augustin à Duns Scot.*, « Etudes de Philos. médiévale », Vrin, 1939.
LOTTIN (Dom O.). *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain, 1942 et 1948, 2 vol.
DE BRUYNE (Edgar). *Etudes d'esthétique médiévale*, Bruges, 1946, 3 vol.

II. — PRINCIPALES DOCTRINES

Saint AUGUSTIN. *Œuvres :* Migne, *Patrol. lat.*, T. XXXII-XLVII ; *Choix d'écrits spirituels*, trad. nouvelle P. DE LABRIOLLE, Paris, Gabalda, Biblioth. patristique de spiritualité, 1932.
GILSON. *Introduction à saint Augustin*, Vrin, 1929.
BARDY (G.). *Saint Augustin*, Desclée, de Brouwer, 1940.
EUCKEN (R.). *Lebensanschauungen der grossen Denker*, 2e éd., 1896 (chap. sur saint Augustin, trad. C. Bos, *Annales de Philos. chrétienne*, t. 40 et 41, sept.-oct.-nov. 1899).
GUITTON (Jean). *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Boivin, 1933.

DENYS L'ARÉOPAGITE. *Œuvres complètes*, trad. par M. DE GANDILLAC, Aubier, 1943.

Saint ANSELME. *Œuvres*. Migne, *Patrol. latine* CLVIII et CLXIX ; ou Ed. Fr. S. Schmidt, 3 tomes parus 1938-1940-1946.
— *Fides quaerens intellectum, id est Proslogium*, texte et trad. A. KOYRÉ, Vrin, 1930.
— *Œuvres philosophiques*, trad. R. ROUSSEAU, Aubier, 1947.
KOYRÉ (A.). *L'Idée de Dieu dans la Philosophie de saint Anselme*, Vrin, 1923.
BARTH (Karl). *Anselm's Beweis der Existenz Gottes...*, München, 1931.
GILSON. Sens et structure de l'argument ontologique de saint Anselme. *Arch. d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1934, IX, pp. 5-51.

Saint THOMAS.

GILSON. *Le Thomisme, introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1927 et 5e éd., 1946.
SERTILLANGES. *Saint Thomas d'Aquin*, Alcan, 2 vol., 1910.
FOREST (A.). *La Structure métaphysique du concret chez saint Thomas*, chap. VIII : L'unité d'ordre.
FINANCE (J. DE). *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, Beauchêne, 1945. Particulièrement, chap. VI : Le Bien et l'Etre ; chap. VII : Le Plus-Etre.
SIWEK (Paulus). Problema valoris in Philosophia S. Thomae et Cartesii. *Gregorianum*, édit. Professor. Pontif. Universitatis Gregorianae, Rome, XVIII-4.

On trouvera quelques études néothomistes consacrées au problème de la valeur, en particulier à l'interprétation de la formule : *ens et bonum convertuntur* dans la bibliographie de la 2e partie du Livre II, p. 342.

Duns SCOT.

LANDRY (B.). *Duns Scot*, collect. « Les grands philosophes », Alcan, 1912.
BINKOWSKI. *Die Wertlehre des Duns Skotus...* « Philos. in Geschichte und Gegenwart », Berlin et Bonn, F. Dümmler, 1936.

Nicolas de CUES. *Œuvres choisies*, avec une Introduction par M. DE GANDILLAC, Aubier, 1942.
GANDILLAC (Maurice DE). *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, 1941.

CHAPITRE IV

LA PHILOSOPHIE MODERNE

SECTION I

LA PÉRIODE CLASSIQUE

L'Union de deux tendances opposées dans la philosophie inspirée par le Christianisme

On peut penser qu'il y a dans la philosophie inspirée par le christianisme deux tendances contradictoires : l'une qui est personnaliste et dont le caractère propre, c'est de fonder la valeur sur une certaine disposition de la volonté par laquelle nous répondons à un dessein que Dieu a sur nous, l'autre qui est avant tout ontologique et dans laquelle l'accent est mis sur cette infinité de l'être à laquelle nous participons proportionnellement à la capacité que nous avons de la recevoir. Et sans doute on peut dire que de ces deux tendances, la première exprime la vie de la conscience chrétienne et la seconde, le triomphe de la spéculation théologique. Mais la rupture ne s'est jamais produite entre elles ; la seconde est un prolongement de la pensée grecque, mais qui, par l'introduction de l'idée de l'infini, oblige notre liberté à dépasser sans cesse la nature et peut servir à justifier la première, au lieu de l'anéantir.

Elles sont d'autant moins irréconciliables que cet être que nous recevons et qui mesure notre perfection, c'est aussi l'être que nous nous donnons à nous-mêmes. Il suffit de dire que les deux tendances n'ont cessé d'être associées dans le développement de la pensée philosophique inspirée par le christianisme et que tantôt l'une et tantôt l'autre a prévalu selon que l'on s'est tourné avec prédilection vers l'acte par lequel la conscience se constitue ou vers la source qui l'alimente et où elle ne cesse de puiser.

Chez Descartes, chez Malebranche, chez Leibniz, l'infinité de l'être et la perfection de la valeur restent toujours inséparables comme au Moyen-Age. Chez le seul Spinoza, il est possible de dire que l'infinité de l'être absorbe

la perfection de la valeur, comme le montrent les premières propositions de l'*Ethique*, encore qu'on ne puisse pas méconnaître que c'est la valeur qui se découvre à nous dans tout ce mouvement de régression par lequel le sage, cessant de demeurer un mode séparé, retrouve dans la connaissance de la substance le principe dont dépend à la fois son existence et la joie même qu'elle lui donne.

Descartes : argument ontologique et sagesse cartésienne

Mais en ce qui concerne Descartes, nul ne peut douter que l'idée de valeur ne domine toute sa pensée, à la fois par *la valeur suprême qu'il attribue à la connaissance elle-même* et par la manière dont il la justifie en invoquant l'idée d'un Dieu tout parfait dont le rôle est d'éliminer le « malin génie » et qui se définit comme un infini de *véridicité* plutôt encore que de réalité. Mais il y a plus : il importe en effet de remarquer que le passage en Dieu de l'idée à l'existence se fait, non pas comme chez saint Anselme, du moins dans l'interprétation qu'on en donne presque toujours, au nom de cette grandeur sans limite hors de laquelle il n'y a rien et dans laquelle l'existence même est comprise, mais au nom de cette puissance qu'il a de se suffire et par conséquent de devenir cause de lui-même, c'est-à-dire de donner l'être à cette perfection qui est en lui et qui ne fait qu'un avec lui. Ce que chaque être particulier imite à sa manière grâce à l'exercice de sa volonté qui, en se réglant sur les vérités éternelles, parvient à retrouver la volonté divine et à s'accorder avec elle. Toutefois, s'il est possible de parler en Dieu d'un mouvement intérieur à son essence, on dira que ce *mouvement va de la perfection à l'existence*, de telle sorte que c'est de cette perfection qu'il faut dire qu'elle existe (ce qui est la signification de l'argument ontologique) au lieu que dans la créature, le mouvement va d'une existence qu'elle a reçue vers une perfection qu'elle n'achève jamais de faire exister en elle. Mais de part et d'autre, la caractéristique du vouloir, c'est d'exprimer, sous une forme absolue ou relative, la promotion de l'existence par la valeur.

On n'oubliera pas enfin qu'il existe une sagesse cartésienne, présente à l'esprit de Descartes dès les premières démarches de sa pensée, dont on peut dire que la métaphysique et la science fournissent seulement les conditions et les moyens, que l'on a rapprochée parfois de la sagesse hellénique (1), et plus particulièrement de la sagesse stoïcienne, mais dont l'essence est cette maîtrise de soi qui, en faisant prédominer la raison sur nos passions, ne cesse en quelque sorte de superposer au monde de la nature le monde de la valeur. Et cette *générosité qui réside dans l'estime que nous avons pour nous-même*, c'est-à-dire pour ce que nous nous obligeons toujours à faire, et qui s'exprime par le don entier que nous faisons toujours de nous-même, n'est-ce pas précisément la valeur au sens même que Corneille lui donnait et

(1) Segond, *La Sagesse cartésienne et la doctrine de Descartes*.

qu'elle n'a jamais tout à fait perdu ? D'une manière générale, il y a dans Descartes un primat du vouloir par rapport à l'entendement non pas seulement en Dieu, mais aussi en nous, et que l'on observe aussi bien dans le doute méthodique, dans l'application de la méthode ou dans la théorie de l'affirmation que dans les règles de la conduite. Or le vouloir véhicule avec lui la valeur, et la valeur même de cette vérité qu'il cherche à atteindre et qui est l'objet propre de l'entendement.

Cependant le vouloir ne doit pas se décider conformément à l'affection, mais conformément à la raison, de telle sorte que l'on trouve chez Descartes une subordination du désir au désirable. « Le vrai office de la raison est d'examiner *la juste valeur* de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont en effet le plus désirables. » (Lettre à la princesse Elizabeth, du 1er septembre 1647, cf. Descartes, *Lettres sur la morale*, éd. Chevalier, Boivin, p. 81.)

Pascal : l'ordre du cœur

Pourtant, sur la conception d'un ordre des valeurs, le plus beau texte du XVIIe siècle et celui qui a la résonance la plus moderne, ici comme sur beaucoup d'autres problèmes, doit être emprunté aux *Pensées* de Pascal. C'est ce magnifique fragment 793 de l'édition Brunschvicg dans lequel Pascal distingue les trois ordres de choses et de grandeurs et qui commence ainsi : « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité... »

Toutes les formules ici sont si belles qu'elles laissent dans la pensée une trace ineffaçable, s'y incorporent et ne s'en détachent plus.

Ce sont trois ordres différents de valeur.

« Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, *ne valent pas* le moindre des esprits ; car il connaît tout cela et soi ; et les corps rien.

« Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions *ne valent pas* le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé.

« De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir

une petite pensée ; cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité ; cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel (1). »

Ce texte donne à notre pensée un mouvement incomparable, car il implique, à travers la subordination des trois ordres : du monde à l'esprit qui le pense, et de l'esprit à l'amour qui le dépasse et qui le rend inutile, *l'affirmation d'une irréductibilité de la valeur, à la fois à la réalité telle qu'elle est donnée et à la vérité par laquelle nous en prenons possession.*

Enfin on pourrait peut-être trouver là une suggestion relative à la place et à la fonction originale de chacun des trois ordres, l'ordre des choses étant de fournir à la participation ce qui la limite et l'alimente, l'ordre de la pensée étant de convertir les choses en idées qui nous en rendent maîtres par la pensée et par l'action, et l'ordre du cœur étant de pénétrer jusqu'à la secrète volonté des personnes et d'établir entre elles une communion par laquelle elles remontent jusqu'au principe même qui leur donne l'être et la vie.

Aussi n'oubliera-t-on pas que l'ordre du cœur, bien qu'il s'oppose à l'ordre de la raison (fragment 283), fournit à la raison elle-même les principes sans lesquels elle serait impuissante à rien conclure (2).

(1) Cette distinction se trouve déjà affirmée d'une manière singulièrement brève et coupante dans le fragment 460 de la même édition : « Il y a trois ordres de choses, la chair, l'esprit, la volonté. Les charnels sont les riches, les rois : ils ont pour objet le corps. Les curieux et savants : ils ont pour objet l'esprit. Les sages, ils ont pour objet la justice », et sqq.

(2) La thèse de Pascal évoque une hiérarchie entre les espèces de valeur qui, au lieu de constituer une suite ascensionnelle continue, implique au contraire plusieurs démarches de rupture. Il est curieux d'observer que l'on retrouve la même thèse chez Brentano *(Vom Lieben und Hassen)* et d'une manière plus accusée encore chez Hermann Schwartz qui dit qu'un vouloir appliqué à la connaissance, si humble qu'on le suppose, est infiniment supérieur à un vouloir appliqué à la joie sensible, si intense qu'on l'imagine.

L'ordre des grandeurs et l'ordre des perfections dans la philosophie de Malebranche

Chez Malebranche, dont la pensée — au moins en ce qui concerne les rapports de la raison et de la foi — est, en un certain sens, l'inverse de celle de Pascal, le problème de la valeur se trouve posé pourtant, en vertu sans doute d'une inspiration morale et religieuse qui domine toute sa pensée philosophique, avec beaucoup plus de netteté que chez Descartes ou chez Spinoza (1). *Que la raison qui nous éclaire ne fasse qu'un* pour Malebranche, *avec le Verbe qui nous sauve*, cela montre que chez lui la préoccupation de la valeur et la préoccupation de la vérité ne peuvent pas être distinguées l'une de l'autre. Bien plus, on peut dire que, dans cet intellectualisme, non seulement la vérité est pour l'esprit qui la cherche la valeur suprême, mais encore que la valeur qui dirige notre conduite est elle-même une vérité qu'il nous appartient de connaître au même titre que la vérité théorique, à laquelle on a raison de l'opposer, mais parce qu'elle a un autre contenu et non point parce qu'elle n'est pas elle-même un domaine de la vérité (2).

(1) L'intérêt profond porté par Malebranche à la notion de valeur se reconnaît à ce signe, c'est qu'il a écrit lui-même un *Traité de Morale* pour montrer comment la volonté doit s'orienter vers le Bien. En ce sens on a pu dire qu'avant Malebranche un traité de morale manquait au cartésianisme : car Descartes a recherché soit dans les règles de la morale provisoire soit dans les lettres à Elisabeth (voir *Lettres sur la morale*, édit. Chevalier) les meilleurs préceptes pour conduire sa vie plutôt que le rapport rigoureux de ces préceptes avec ses principes métaphysiques. Malebranche se plaint que la morale est délaissée et méconnue. (*Recherche de la vérité*, IV, 2-3). Malebranche écrira encore un *Traité de la Nature et de la Grâce*, non pas seulement pour définir le rapport du monde naturel au monde surnaturel, mais pour marquer comment les choses créées n'ont de sens que comme moyen pour l'acquisition de la valeur incréée. Enfin, on fera cette observation curieuse, c'est que le P. André, qui fut un des disciples les plus fidèles de Malebranche, est à son tour l'auteur d'un *Essai sur le Beau* (1741).

En rapprochant enfin le *Traité de Morale* où l'ordre des perfections est si nettement distingué de l'ordre des grandeurs, du *Traité de la Nature et de la Grâce*, où l'ordre surnaturel est si nettement subordonné à l'ordre spirituel, dont il est le moyen et l'instrument, on peut considérer Malebranche non seulement comme notre Fichte, un Fichte infiniment plus sage, plus lumineux, et plus maître de lui, mais comme le représentant le plus pur de cet effort qui caractérise toute philosophie véritable pour montrer dans le monde des choses tel qu'il nous est donné la condition sans laquelle notre destinée personnelle ne pourrait pas se réaliser.

(2) Ainsi on dirait dans un langage moderne qu'il y a chez Malebranche une subordination de la valeur à la vérité : « Celui qui voit les rapports de perfection

Malebranche est persuadé comme Descartes que la raison se manifeste par la connaissance de l'ordre ; mais il distingue avec une admirable clarté deux espèces d'ordres : *l'ordre des grandeurs et l'ordre des perfections* qui correspondent à la distinction classique de l'entendement et du vouloir, mais qui semblent déjà suggérer la possibilité d'une distinction entre l'infinité et la perfection, comme si elles étaient deux attributs différents de Dieu où l'on pourrait voir la double source de la connaissance et du désir. Mais l'opposition des deux ordres, dont l'un peut être déjà dit horizontal et l'autre vertical, exprime une conception singulièrement plus profonde et dont on peut dire qu'elle donne à la théorie moderne des valeurs toute sa signification et toute sa portée.

C'est que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, la connaissance ne me donne que l'idée des choses (ainsi, je n'ai pas l'idée de Dieu ni de moi-même, précisément parce que j'ai la réalité de leur présence). Cette idée est, il est vrai, comme pour Platon, le modèle ou l'archétype des choses. Or, l'infini n'est pas seulement le caractère propre de l'étendue intelligible, mais de toute idée générale qui, d'une part la suppose, et d'autre part est elle-même le fondement d'une infinité d'idées particulières. L'important, c'est qu'on ne peut faire de véritables démonstrations que quand il s'agit de l'étendue et des nombres où se retrouve cet ordre qui va du simple au complexe, qui est l'ordre proprement mathématique et le fondement de toute la méthode cartésienne. Telle est aussi la raison pour laquelle les rapports de grandeur sont les seuls objets de connaissance possibles.

Mais il y a des rapports de perfection qui comportent un autre ordre tout différent, c'est à savoir un ordre hiérarchique qui est l'ordre du désir et du vouloir, où j'engage en moi l'être et non pas seulement le connaître et dont dépendent, selon le parti que je prendrai, ma vie et mon salut. Sans doute, les rapports de perfection doivent être eux-mêmes contemplés ; et l'ordre qu'ils manifestent se révèle à nous dans un acte de vision avant de faire naître en nous un mouvement d'amour. Seulement, c'est là une vision dont on serait presque tenté de dire qu'elle est *la vision de Dieu, en tant qu'il est participable, non pas seulement selon l'intelligibilité, comme l'est toute chose*

voit les vérités qui doivent régler son estime et par conséquent *cette espèce d'amour que l'estime détermine* (*Trait. de Morale*, chap. XIII). Les mots rappellent ici d'une manière tout à fait frappante l'opinion de Brentano que la valeur se définit *non point par ce qui est aimé, mais par ce qui est digne de l'être*, quel que soit le rôle que le sentiment soit appelé à jouer pour le reconnaître.

créée, mais dans son acte créateur par la libre disposition de notre volonté. Bien que Malebranche parle le plus souvent des perfections comme si elles étaient pour nous des idées, on pourrait suggérer qu'elles ne sont nullement comparables aux idées des choses telles qu'elles nous apparaissent dans l'étendue intelligible, qu'elles n'intéressent pas les mêmes attributs de Dieu, que celles-ci sont comme un spectacle qu'il nous montre dans son entendement et celles-là comme un appel par lequel sa volonté nous sollicite, que celles-ci sont pour nous proprement des objets de pensée que le moi ne saisit qu'en sortant pour ainsi dire de lui-même, au lieu que celles-là sont liées à des sentiments que le moi éprouve et qui sont inséparables de la conscience affective qu'il garde toujours de lui-même, enfin, que dans l'intelligible, Dieu nous montre l'ordre de sa création qu'il nous demande de respecter, mais que dans la perfection il nous révèle l'intimité même de son essence à laquelle il nous demande de nous unir.

Dès lors, on comprend que l'amour de Dieu par lequel nous cherchons l'union avec lui ne fasse qu'un avec cet amour de l'ordre qui nous donnera à nous-même la perfection qui nous est propre. *Et l'amour du Bien est l'amour de notre propre bien.* Je manque l'un et l'autre chaque fois que je suspens en moi le mouvement qui me porte vers le Bien universel et que je l'arrête sur quelque bien particulier qui est par lui-même incapable de me suffire. Alors, on voit apparaître l'amour-propre avec tous les maux qu'il engendre et qu'il ne faut pas confondre avec l'amour de soi qui reste légitime aussi longtemps qu'il a l'amour de Dieu à la fois pour principe et pour fin. Cette hiérarchie des perfections qui apparaît toujours clairement et distinctement à un esprit attentif et qui m'oblige par exemple, à mettre la pensée au-dessus de l'étendue, la vie au-dessus de la matière, l'homme au-dessus de l'animal, l'ordre au-dessus des termes et Dieu au-dessus de tout, n'est pas simplement, comme on le croit, l'expression d'une échelle ontologique fixée et immobile. Elle détermine les règles mêmes de notre conduite ; elle n'a de sens que pour le désir et pour le vouloir : et en un sens on peut aller jusqu'à dire que c'est déjà au désir et au vouloir, et non pas seulement à l'intelligence — sinon dans la mesure où elle les intègre en elle — qu'il appartient de les découvrir comme de s'y conformer (1).

(1) Personne n'a marqué avec plus de force que Malebranche ce dynamisme interne de la valeur qui ne fait qu'un avec l'élan qui nous porte vers elle. Telle est la thèse que l'on trouve exprimée par ces deux textes si beaux, et presque identiques dans la forme, du *Traité de Morale* (2e chap., II, 5) : « Tout l'amour que nous avons pour le Bien n'est qu'une expression de l'amour par lequel Dieu s'aime », et du *Traité de la Nature et de la Grâce* (3e Discours, Ire Partie, 1) : « C'est l'amour par lequel Dieu s'aime qui donne à l'âme tout le mouvement qu'elle a vers le Bien. » C'est là, si l'on peut dire, une sorte d'*argument ontologique de l'amour* qui est peut-être le véritable fondement de l'argument ontologique traditionnel : car comme il n'y a que la pensée infinie qui puisse se donner l'être à elle-même, ce que la pensée finie imite à sa manière en disant : « Je pense donc je suis », mais en tendant à son tour vers cette infinité même qu'elle limite, de même, c'est l'amour infini qui se donne à lui-même l'existence, et qui soutient toutes les formes particulières de l'amour dont aucune n'est possible que par une suspension en nous de cet amour

Spinoza

On ne dira pas de Spinoza, comme on le fait presque toujours, qu'il est indifférent à la valeur ou qu'il l'absorbe tellement dans l'être qu'elle y perd son originalité. On ne dira pas non plus que dans cet intellectualisme rigoureux où l'on a affaire seulement à une distinction entre les idées adéquates et les idées inadéquates et où les unes et les autres produisent leurs effets propres en vertu d'un enchaînement nécessaire, la volonté n'est qu'une idole impuissante à intervenir, de telle sorte qu'on ne voit pas où la valeur pourrait prendre place. Car on n'oubliera pas que le titre de son grand livre, c'est l'*Ethique*, que le but que poursuit Spinoza, c'est de libérer l'homme à l'égard de l'esclavage des passions, qu'aucun philosophe n'a marqué avec tant de force *la valeur de l'être et de la vie*, et que sa pensée forme une sorte de cercle admirable dans lequel on voit le dynamisme de la substance engendrer par une sorte de développement nécessaire la pluralité infinie des modes, mais afin que la pensée, au lieu de se laisser dissiper par eux et de croire qu'ils peuvent se suffire, puisse à chaque instant retrouver en elle-même le principe même dont ils dépendent, qui nous permet à la fois de comprendre leur avènement et de briser les chaînes par lesquelles ils menacent toujours de nous asservir.

Enfin on ne saurait négliger cette considération dont on peut dire qu'elle inspire l'*Ethique* tout entière que le bien (ou la valeur) n'est pas une chose vers laquelle nous nous portons, mais qu'il réside dans la conformité d'une chose avec ce mouvement intérieur par lequel notre être cherche toujours à se conserver et à s'accroître. Ainsi, dans le scolie du théorème IX de la IIIe Partie de l'*Ethique*, Spinoza dit « que nous ne nous efforçons pas de faire une chose, que nous ne voulons pas une chose, que nous n'avons non plus l'appétit ni le désir de quelque chose parce que nous jugeons que cette chose est bonne : mais qu'au contraire nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous nous efforçons vers elle, que nous la voulons, que nous en avons l'appétit et le désir ». Et dans ce mouvement du désir qui se porte vers les choses que l'entendement lui découvre et lui permet de comprendre, on retrouve l'identité de la valeur avec la générosité au sens même que lui donnait Descartes.

Toutefois, bien que la doctrine ait un fondement ontologique, on considérera justement Spinoza comme professant un subjectivisme de la valeur. Car Dieu est au delà de la distinction du bien et du mal qui ne commence qu'avec l'être fini, au moment où il discerne ce qui lui sert ou ce qui lui nuit. Il n'y parvient sans doute que par la connaissance de sa propre essence et de

infini qui s'immobilise un moment sur un objet fini. Et la pensée infinie ne s'actualise elle-même sans doute que par l'amour infini qui lui donne à la fois l'impulsion et la vie.

son rapport avec Dieu : c'est une idolâtrie de considérer le bien et le mal comme ayant une existence objective indépendante de leur rapport avec le désir.

Liaison du possible et de la valeur dans la philosophie de Leibniz

Dans le système de Leibniz, on pense souvent que l'idée de valeur subit, comme dans le système de Spinoza, une sorte de régression, qu'elle perd cette originalité remarquable qu'elle gardait encore dans le cartésianisme par la primauté de la volonté et chez Malebranche par l'irréductibilité de l'ordre des perfections à l'ordre des grandeurs. Ne va-t-elle pas être tout entière absorbée et en un certain sens anéantie, d'une part dans le nécessitarisme logique, d'autre part, dans la continuité de ces développements par lesquels chaque être se réalise selon une loi qui lui est propre et qui pourtant lui permet de s'accorder avec tous les autres ? Jusque dans l'acte de la création ne faut-il pas reconnaître des raisons qui font qu'il ne peut être que ce qu'il est et qu'en lui nous avons affaire moins à une valeur qui s'affirme qu'à une essence qui se déploie ? (1) L'optimisme même de Leibniz nous induit en défiance, s'il est vrai qu'il y a impossibilité à concevoir que le monde soit meilleur ou pire. Tel est en effet le défaut des esprits les plus vastes et les plus compréhensifs, qu'il n'y a rien pour eux qui ne tende à s'achever en une connaissance, de telle sorte qu'ils sont moins intéressés par les hésitations de la recherche où la valeur se constitue, que par la direction même où il faut qu'elle nous engage, dès qu'ils sont parvenus à la définir. Mais il leur arrive, en vertu de la largeur même de leur horizon et de la puissance avec laquelle ils aperçoivent les rapports entre les choses, de jeter un jour singulier sur les problèmes les plus difficiles et qu'on leur reproche pour cela de négliger. En ce sens on peut dire de Leibniz qu'il nous apporte sur les liens de l'être et de la valeur une vue si pénétrante et si profonde que nous montrerons dans la 3e Part. du Liv. II qu'elle plonge au centre même de toute doctrine des valeurs.

On n'oubliera pas que l'opposition en Dieu de l'entendement et de la volonté correspond, selon Leibniz, à la distinction entre le monde des essences et le monde des existences, mais que l'idée du meilleur est seule capable d'expliquer le passage de l'un à l'autre. C'est au point où le principe de raison suffisante vient se super-

(1) Les philosophes contemporains croient volontiers qu'il s'est produit à notre époque une sorte de renversement des rapports entre l'essence et la valeur, que la valeur pour la philosophie traditionnelle se réduisait à l'essence, au lieu que c'est l'essence qu'il convient pour eux de réduire à la valeur.

poser au principe d'identité et s'articuler avec lui, que réside le cœur même du leibnizianisme. Ce qui implique à la fois que le propre de la valeur est d'être dynamique ou réalisatrice et *qu'il doit y avoir une régression de l'être vers le possible pour que le problème de la valeur puisse être posé.* Car dans le possible, l'être est mis en question et tenu de fournir sa propre justification. Or, on peut dire que le propre de la conscience humaine, au moment où elle s'interroge sur la valeur, c'est toujours précisément de penser le réel, c'est-à-dire de le convertir en possible, afin de lui demander ses titres à exister et de le réformer par la volonté s'il est incapable de les fournir. Mais l'entendement divin se représente précisément à l'avance tous les possibles et cette représentation n'a, elle-même, de sens qu'à l'égard du choix que fera parmi eux cette volonté créatrice qui ne peut se décider que par l'élection du meilleur. En un sens, on pourrait dire que la volonté divine n'agit pas autrement que la volonté humaine, avec cette réserve toutefois que la volonté divine va toujours du possible à l'être au lieu que la volonté humaine est astreinte à remonter du réel au possible avant de trouver dans le possible lui-même le moyen de modifier le réel ou d'y ajouter (1). Ce que Leibniz nous apprend par conséquent à découvrir, c'est la solidarité de la valeur et de la possibilité, qui nous oblige non pas sans doute à rompre avec le réel, mais à nous interroger nous-même sur sa raison d'être, à sortir de l'impasse où nous enferme l'alternative de Parménide sur l'être et le non-être, à restituer avec la multiplicité des possibles un état d'indétermination et d'ambiguïté de la conscience, à exiger la présence de la valeur au point même où il dépend de nous que le possible s'actualise et qu'il entre dans l'existence.

(1) Cette antériorité du réel par rapport au possible a été très bien marquée par Bergson, qui pourtant n'a pas suffisamment montré que cet avènement du possible entre deux contacts avec le réel, dans l'expérience que nous avons du donné, et dans l'action par laquelle nous y ajoutons, est l'instrument même de notre libération, le moyen dont se sert l'esprit afin d'agir sur les choses elles-mêmes et par conséquent de se soustraire à leur esclavage.

Ainsi, *la possibilité est une médiation entre l'esprit et le réel, mais qui ne joue et ne fait preuve d'efficacité que lorsque la valeur est venue s'y joindre.*

Nous sommes donc ici au point où, par delà les causes mécaniques qui suffisent à expliquer la succession des phénomènes à l'intérieur de l'expérience, nous parvenons à saisir l'essence de l'activité spirituelle dans son exercice le plus original, dans son opposition et dans sa connexion avec le réel. L'esprit est le lieu de la possibilité et de la valeur : *il possibilise le réel* pour le mettre à sa portée et en disposer ; et *il valorise le possible* afin de mettre en lui cette exigence de réalisation qui en fera un bien commun à tous et auquel tout le monde pourra participer. Peu importe maintenant si Leibniz définissait le possible le meilleur en termes d'apparence purement ontologique, c'est-à-dire par la compossibilité la plus riche, car, dans une unité si concrète et si pleine, la qualité l'emporte sans doute sur la quantité et l'acte sur le contenu. Peu importe aussi que l'appétit, à l'intérieur de chaque monade, soit décrit comme une force inéluctable et qui n'a pour fin qu'un accroissement de lumière ; cette force, c'est l'activité de la conscience en tant qu'elle s'engendre elle-même et qu'elle est elle-même cause de tous ses progrès. Du dehors, elle ressemble en effet à la nécessité. Du dedans, elle est liberté et même on peut dire que, par opposition à l'action des causes extérieures qui nous contraignent, *l'exigence intérieure de la valeur est la mesure de notre liberté* (1).

(1) La philosophie de Leibniz introduit donc la considération de la valeur à la fois par l'opposition qu'elle établit entre le principe d'identité et le principe de raison suffisante et par cette distinction entre l'être et le possible qui laisse subsister au cœur même d'un nécessitarisme apparent une certaine indépendance théorique entre l'opération de l'intellect et celle du vouloir. On peut dire d'elle qu'elle est tout entière un développement du texte du *Phédon* que Leibniz cite souvent et où Platon, précisant sa pensée par opposition à Anaxagore, montre que la cause mécanique n'est qu'une simple condition sans laquelle ne pourrait pas s'exercer la véritable cause qui réside dans le choix du meilleur (98 *b*-99 *b*).

SECTION II

LA RÉVOLUTION CRITIQUE

I. — Le privilège ontologique de la raison pratique chez Kant

Avec la révolution critique, le problème de la valeur change de sens : il arrive même que l'on fasse dater l'avènement de la philosophie moderne des valeurs, de la distinction entre la raison théorique et la raison pratique et du privilège de celle-ci par rapport à celle-là (1). Car si le propre de cette révolution, c'est d'exclure l'idée d'un monde intelligible que la raison théorique nous permettrait de connaître et sur lequel se régleraient les opérations de la pensée et du vouloir, on peut dire que la raison pratique, en nous découvrant la valeur et en nous obligeant à la mettre en œuvre nous fait pénétrer, par le moyen de l'action morale, dans un monde transphénoménal dont la connaissance nous avait refusé l'accès. Ainsi, au lieu de subordonner le problème de la valeur au problème de l'être, on pourrait dire du kantisme qu'il nous invitait à subordonner le problème de l'être au problème de la valeur (2).

Tandis que le propre de la raison théorique est d'imposer son unité à une réalité qui vient d'ailleurs et qu'elle est obligée de subir (c'est-à-dire qui est reçue dans une sensibilité), il s'agit au contraire pour la raison pratique de s'affranchir de cette sensibilité, ou de la subordonner, de faire qu'il n'y ait rien de plus dans le réel que l'expression de ses exigences propres, ou, comme

(1) Ainsi on voit Höffding cité par Lalande prétendre sans doute assez justement que la confusion entre l'explication et l'évaluation a longtemps régné en philosophie, mais que « Hume et Kant ont été les premiers à la faire cesser » (*Philosophie de la Religion*, pp. 12 et 357, n. 3).

(2) L'opposition entre le kantisme et l'intellectualisme traditionnel est moins radicale qu'on ne pense, tant il est vrai qu'il n'y a qu'une seule philosophie dont les différentes faces éclatent tour à tour au cours de l'histoire. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'on ait pu considérer le kantisme comme une forme renouvelée du platonisme. Comment en serait-il autrement s'il est vrai, d'une part, que dans le platonisme c'est par la vertu dynamique de l'idée du Bien que les formes de l'être se hiérarchisent, et, d'autre part, que dans le kantisme la bonne volonté traverse le monde des phénomènes pour s'exercer dans un monde de noumènes, mais dont il faut bien dire, comme le montre la métaphysique ultérieure, qu'il est la clef de l'autre?

le dit Kant lui-même, que la forme de l'action détermine sa matière. Alors apparaissent les notions de mérite et de valeur. Le mérite réside dans la lutte de la volonté contre les résistances de la sensibilité et la valeur dans cette loi vivante, qui est constitutive de la personne (1) et dont nous pouvons dire qu'elle commande souverainement dans le règne des fins que Kant n'a jamais cessé d'opposer au règne de la nature.

Or, si *dans le règne de la nature, qui est le règne du fait, le concept est l'arbitre du connaître, dans le règne des fins, qui est le règne de la valeur, le devoir est l'arbitre de l'être*. Là, l'originalité de la pensée, c'est de poser l'indépendance de l'existence à l'égard de l'essence ; ici au contraire l'essence est productive de l'existence. La transition de l'une à l'autre ne se justifie donc que dans le monde moral, c'est-à-dire par l'intermédiaire de la valeur. Mais alors, nous retrouvons l'affirmation de l'existence d'un monde intelligible (*Fondement de la métaphysique des mœurs*, Section III) dont on sait qu'il doit être posé, moins comme le support ontologique de la volonté morale que comme le témoignage de la foi qu'elle a dans son efficacité.

Ainsi, on observe, à l'intérieur du kantisme, d'une part, une subordination de l'être à la valeur dans l'ordre pratique que l'on peut considérer comme le principe hypothétique, sans que le passage de l'une à l'autre puisse être réalisé, de la subordination du sensible à l'esprit dans l'ordre théorique, d'autre part, une génération de l'être par la valeur sans laquelle il n'y aurait pas de morale et où l'on saisit sur le vif le passage de l'essence à l'existence, qui reçoit, il est vrai, une signification éthique et non plus logique, enfin, une scission entre deux mondes différents dont l'un est l'objet d'une expérience qui est livrée au mécanisme des causes, dont l'autre est l'objet d'une foi impliquée dans les conditions mêmes de notre action et où la finalité trouve sa justification.

Cette scission, Kant, il est vrai, a essayé d'y porter remède : si la moralité nous permet de dépasser le phénomène assujetti à la nécessité et de nous introduire dans l'être véritable, qui est le lieu où s'exerce la liberté, la beauté nous permettra de découvrir un accord entre cette nécessité et cette liberté, de reconnaître une signification spirituelle à la nature elle-même et d'y trouver ces marques de finalité qui échappaient à la raison dans son usage théorique : ainsi apparaît la valeur esthétique telle que la définit Kant dans sa *Critique du Jugement*, qui est sans doute son plus beau livre, mais dont on peut dire que, si elle nous permet d'apercevoir, grâce à l'exercice du goût, une sorte d'harmonie entre le réel, tel qu'il est donné , et le réel tel que la conscience l'exige, elle ne nous montre pas cependant quel est le fondement de l'existence de ce donné, ni pourquoi il paraît par lui-même hétérogène à la valeur, bien que celle-ci le pénètre et sans doute ne puisse s'en passer (2).

(1) Il est même remarquable que le terme de valeur ne soit employé par Kant qu'à propos de la valeur de la personne humaine, indication précieuse que nous ne manquerons pas de retenir quand nous étudierons les caractères généraux de la valeur.

(2) On peut dire que Kant a cru demeurer fidèle à la pensée critique en subordonnant à la conscience humaine à la fois la vérité et la valeur et le critère de l'uni-

II. — Le rapport de l'être et de la valeur chez Fichte

La profondeur de la doctrine de Fichte réside dans un renversement des rapports de l'être et de la valeur que le kantisme, qui l'impliquait, n'avait pas réussi à consommer. Car pour la conscience commune, l'être étant posé d'abord, la question est de savoir comment on peut le valoriser, soit qu'il porte en lui une valeur qu'il s'agit de reconnaître, soit qu'il s'agisse d'introduire en lui une valeur qui lui manque. D'une manière générale, on peut dire qu'il s'agit moins de montrer comment l'être se valorise que comment la valeur se réalise. Ce n'est que dans l'argument ontologique que la philosophie avait essayé de réaliser le passage de la valeur à l'être. Mais chez Kant qui, comme on le sait, repousse le bien-fondé de l'argument, la raison commence par constituer une expérience en vertu du pouvoir d'organisation qui est en elle, en l'appliquant à une matière qui lui est donnée, mais qu'elle ne pénètre pas : et cette expérience tout entière, bien que donnant une certaine satisfaction à l'esprit par l'unité même qu'elle en a reçu, demeure pourtant étrangère à la valeur parce que l'esprit ne retrouve pas en elle l'image de ses aspirations les plus essentielles. La valeur n'apparaît qu'avec le vouloir, c'est-à-dire avec la raison en tant qu'elle est législatrice de la pratique. Mais à ce moment nous nous trouvons en présence de deux mondes dont nous pouvons nous demander comment ils se concilient et même comment l'action que nous entreprenons dans l'un peut recevoir de l'autre à la fois sa possibilité et son efficacité. Tel est le problème contre lequel s'est heurté Kant, pour lequel il a suggéré des solutions plutôt qu'il n'en a apporté, qui est pourtant le

versalité confirmerait, au lieu de la démentir, une telle subordination. Ainsi les adversaires de Kant ont pu prétendre qu'il avait donné seulement une forme systématique au relativisme de *Protagoras* en faisant de l'humanité et non plus de l'individu la mesure de toutes choses. Cependant la loi du devoir non seulement par les postulats qu'elle implique, mais encore par son caractère impératif et par la dignité même qu'il faut lui reconnaître par comparaison avec les lois de la nature, est un témoignage, dans l'homme lui-même, de l'Absolu dont il participe.

problème central de la philosophie et auquel Fichte s'est attaqué avec un admirable courage.

Le monde, objet et moyen du devoir

Il a tenté de vaincre cette antinomie qui, même si elle est informulée, demeure présente au fond de tous les systèmes. C'est qu'il faut : ou bien que le réel réside exclusivement dans l'exercice de l'activité spirituelle et que le monde où nous vivons soit alors un mystère à la fois scandaleux et illusoire, ou bien que ce soit l'unique monde réel et que l'activité de l'esprit soit un jeu arbitraire et sans consistance. Nous faisons effort pour les rapprocher sans doute, mais nos réussites sont précaires. Qu'est-ce qui les justifie et nous autorise à avoir confiance en elles malgré l'échec qui les menace toujours ? Fichte n'a pas craint, en partant précisément de cet usage pratique de la raison qui, ne se limitant plus à l'organisation d'une matière préexistante, nous établit d'emblée dans l'Absolu, de montrer comment le monde de l'expérience pouvait en être tout entier dérivé et était, si l'on peut dire, l'effet de son opération. *Le Moi de Fichte, c'est-à-dire l'activité de l'esprit, n'entre en jeu que pour se réaliser, c'est-à-dire pour réaliser la valeur dont on peut bien dire qu'elle est lui-même, mais en tant précisément qu'il est astreint à la produire.* Elle est une activité libre ; mais le propre de la liberté, c'est d'être une tâche à accomplir. Or, elle n'y réussit qu'en créant ce monde de l'expérience qui est le moyen par lequel elle se crée elle-même : c'est pour cela que ce monde n'achève jamais de la satisfaire, qu'elle ne cesse de le réformer, qu'elle est elle-même toujours au delà. Aussi, on peut dire que le monde du fait est suspendu au monde de la valeur et qu'il en dépend. La liberté ne peut accomplir le progrès sans limites hors duquel elle ne serait rien qu'en se forgeant à elle-même tous ces obstacles qu'il appartiendra à l'intelligence de connaître et qui sont pour elle à la fois les témoins de son action et les instruments de son dépassement. Tel est le sens qu'il faut donner à cette parole si caractéristique dont on peut dire qu'elle est l'expression la plus parfaite de l'idéalisme moral dans le sens le plus plein que l'on peut donner à ce mot : « Le monde est l'objet et la sphère de mes devoirs : il n'est absolument rien d'autre. » On comprend maintenant pourquoi cette limitation à laquelle l'Esprit ne cesse de s'astreindre pour se créer lui-même dans une actualisation progressive de la valeur n'est possible que par l'apparition d'une multitude d'êtres libres qui existent seulement les uns pour les autres et qui forment entre eux une communauté dans laquelle il ne cesse lui-même de se réfléchir : de là tous ces rapports juridiques et moraux qui les unissent et toutes les valeurs spécifiques par lesquelles ils justifient toutes les démarches de leur pensée ou de leur conduite.

Schelling, Hegel et Marx

Les systèmes de Schelling et de Hegel, malgré le succès récent de l'Hégélianisme, n'ont point autant d'importance dans l'histoire des théories de la

valeur que le système de Fichte. L'un et l'autre s'opposent à la doctrine de Fichte en niant cette opposition de l'être et du devoir-être, du réel et de l'idéal qui permettait à Fichte de considérer la valeur comme le principe suprême qui anime la vie de l'esprit et engendre l'expérience même que nous avons du monde.

Chez SCHELLING la préoccupation essentielle est de montrer que la nature et l'esprit ne sont que deux perspectives différentes sur l'être absolu. L'intuition poétique nous fait saisir derrière la simple apparence des choses leur véritable réalité et si, dans sa seconde philosophie, il y a une ascension des formes inférieures de l'être vers ses formes supérieures, on peut se demander si cette évolution n'est pas une évolution nécessaire qui va de la nature à l'esprit dont l'identité s'est tout à coup scindée pour constituer les deux extrémités d'un même devenir.

Les mêmes observations peuvent être faites sous une forme plus nette à propos de la philosophie de HEGEL : et, d'une part, la formule que tout le réel est rationnel et que tout le rationnel est réel tend à abolir cette dualité qui est essentielle entre la valeur et le réel sans laquelle la valeur s'anéantit ; d'autre part, la philosophie est à la fois une dialectique et une histoire et l'on peut dire que leur coïncidence en intégrant le déterminisme empirique dans un déterminisme logique achève de subordonner les initiatives de l'individu à un ordre qu'il est obligé de subir. Dans le même sens, la théorie de l'esprit objectif, son incarnation dans des formes collectives achève de réaliser le sacrifice de l'individu, alors que la conscience sous sa forme réfléchie est pourtant le creuset où la valeur s'élabore ; et dans l'esprit absolu qui réconcilie l'individuel et l'universel, on craint encore que la liberté ne vienne s'anéantir dans une nécessité qu'elle ne peut reconnaître sans s'y soumettre.

Pourtant le succès récent de l'hégélianisme s'explique moins encore par une connaissance plus approfondie des premiers ouvrages de Hegel, où les préoccupations d'origine psychologique ou religieuse apparaissent dans une lumière plus vive, que par la diffusion de la pensée marxiste que l'on ne peut pas dissocier de ses origines hégéliennes, même quand elle contredit la pensée de Hegel, et qui,

par son orientation pratique et politique, semble mettre au premier plan le problème de la valeur.

MARX a contribué plus qu'aucun autre à cette analyse des caractères originaux de la valeur économique qui n'a pas été sans retentir profondément sur le problème général de la valeur. Mais on ne saurait méconnaître qu'en infléchissant la doctrine dans le sens du matérialisme pour lui donner plus de solidité et pour ainsi dire plus de corps, en montrant, pour rallier les esprits scientifiques, le caractère inéluctable de l'évolution économique, en faisant du spirituel une superstructure de l'économique, il a rabaissé singulièrement la signification métaphysique de cette liberté sans laquelle la valeur n'est plus rien et résorbé non pas seulement dans l'être, mais dans le devenir, le principe qui justifie ce qui est et lui donne sa propre raison d'être. Sans doute on alléguera que l'opposition même entre ce passé mort que certains esprits tendent à retenir pour s'y emprisonner et d'un avenir qui ouvre devant nous une espérance illimitée, que l'idée même que le monde n'est là que pour être transformé et non point pour être contemplé, traduisent les caractères les plus profonds par lesquels la notion de valeur doit être définie. Cependant on redoute que le triomphe du marxisme ne s'explique surtout par cette idée que le moteur de l'évolution réside principalement dans la satisfaction des besoins du corps, que le bonheur y sera obtenu par l'effet des conditions extérieures au milieu desquelles l'homme sera placé un jour et que la fin dernière de l'homme doit consister seulement dans un aménagement et une possession de la terre, alors qu'il n'y a là qu'un moyen et un instrument et que tout reste encore à faire quand on en dispose, puisqu'il s'agit toujours de l'usage bon ou mauvais auquel l'esprit pourra l'employer (voir dans le tome II le chapitre consacré aux valeurs économiques) (1).

(1) Il faut encore citer SCHOPENHAUER qui condamne le monde à sa racine même en le considérant comme le produit d'une volonté aveugle qui est étrangère à toute intelligibilité et à toute finalité. Dans ce pessimisme radical la valeur ne peut résider

SECTION III

ÉTAPES SUCCESSIVES DE LA CONCEPTION DE LA VALEUR DEPUIS L'ANTIQUITÉ JUSQU'AUX TEMPS MODERNES

Quand nous essayons d'embrasser l'évolution de la civilisation occidentale dans un regard d'ensemble, nous distinguons naturellement trois périodes successives correspondant à peu près à l'Antiquité, au Moyen Age et aux temps modernes qui s'interpénètrent toutes de quelque manière, mais dont chacune se définit pourtant par certains traits caractéristiques. Le christianisme réalise la coupure entre les deux premières, l'avènement de la science, la coupure entre la deuxième et la troisième. Chacune d'elles peut être définie par une certaine table des valeurs qui s'est trouvée ébranlée, bien qu'intégrée de quelque manière, par la suivante.

La valeur pour les Anciens

Le propre de la valeur pour la civilisation hellénique, c'est d'exprimer un idéal humain défini par une certaine relation entre la nature et la raison. Il faut d'abord que l'homme vive conformément à la Nature et le rôle de la réflexion philosophique, c'est de déterminer la place qu'il occupe à l'intérieur de l'ordre naturel. Il y a en effet un ordre naturel : et il appartient à la raison de le reconnaître et de le maintenir, car il risque toujours d'être troublé, et il l'est chaque fois qu'une des puissances de notre âme rompt ses propres limites et tend soit à empêcher les autres puissances de s'exercer, soit à leur imposer sa domination. Les qualités fondamentales de l'homme sont la mesure et la maîtrise de soi. Elles trouvent leur expression la plus pure, sur le plan de la connaissance, dans la géométrie qui définit et qui circonscrit, sur le plan de l'art, dans la sculpture qui nous rend sensible à l'harmonie du corps et de l'âme, sur le plan de l'action, dans la coopération de chaque individu à l'organisation de la cité.

Dans la spéculation hellénique, l'homme est préoccupé de ce qui est ; il

que dans les démarches de libération comme l'art et la contemplation, où s'éteint le vouloir vivre, ou comme la charité, qui ne vaut que parce que, en abolissant la distinction entre les individus, elle abolit aussi l'univers en tant qu'il est le produit de leur assemblage. Mais Schopenhauer est important parce qu'il est la source de Nietzsche qui non seulement a posé le problème de la valeur dans toute sa généralité, mais encore l'a posé dans son rapport avec la doctrine de Schopenhauer en valorisant ces puissances mêmes qui sont à l'origine de l'existence et sur lesquelles Schopenhauer faisait peser une sorte de malédiction.

cherche, non point proprement derrière le phénomène qui ne cesse de le fuir, mais dans l'intelligibilité même du phénomène, un être capable de subsister par soi et qui échappe au temps au lieu de passer comme lui. Et la recherche de l'être comme tel, lorsqu'elle a le plus de profondeur, comme on le voit dans le Platonisme, rencontre le Bien (ou la valeur) qu'elle identifie avec la suprême raison d'être.

Mais le drame de la valeur se joue entre Protagoras, pour qui l'homme est la mesure de toutes choses, et Platon pour qui c'est Dieu qui est la mesure de toutes choses. Ainsi Protagoras, en devançant le « chacun sa vérité » des modernes, pense que la vérité elle-même doit être subordonnée à une valeur qui, il est vrai, demeure toujours subjective, au lieu que pour Platon, la valeur résidant dans l'idée, la vérité de la valeur est indiscernable de la valeur de la vérité, et universelle comme elle.

La valeur dans le christianisme

Avec le christianisme, tout change. A la considération de l'être se substitue la considération de la personne. Tout d'abord la nature n'est plus le tout du réel. Il ne s'agit plus de déterminer la place que l'homme y occupe, ni les conditions de son accord avec elle. L'horizon de la conscience ne connaît plus de limites. Car la croyance en un monde spirituel et surnaturel prolonge la nature et lui donne sa signification. Celle-ci est à la fois un obstacle qui nous le dérobe et une voie qui nous permet d'y accéder. De là l'idée d'une nature qui doit être vaincue, ce qui est la marque propre de l'ascétisme. De là aussi l'idée d'une nature qui doit être spiritualisée et transfigurée, de telle sorte qu'ici-bas déjà nous ayons une certaine expérience de la vie surnaturelle. Mais ce que l'on cherche à définir, c'est une hiérarchie spirituelle qui s'étend entre Dieu et le néant et au sein de laquelle l'âme accomplit sa propre destinée. Par opposition à l'idéal hellénique qui réside dans la mesure et dans la possession de soi, l'idéal chrétien, qui est transcendant à l'âme humaine, donne à celle-ci un mouvement qui est infini. La connaissance de l'ordre naturel est subordonnée à la foi dans l'ordre surnaturel ; l'art est destiné à figurer l'aspiration par laquelle l'âme cherche à s'évader du corps ; et l'individu n'est membre que de cette cité céleste où la même loi d'amour qui unit chaque créature à son créateur l'unit aussi aux autres créatures. Pourtant, de même que dans le christianisme le λόγος hellénique, au lieu de céder absolument la place au Médiateur, s'incorpore à lui et s'identifie avec lui, les valeurs qui forment le fond de la sagesse antique ne sont pas reniées, mais plutôt conservées et dépassées par une sagesse chrétienne qui les dérive d'une origine plus haute et s'achève elle-même en sainteté.

La valeur depuis l'avènement de la science

Cependant, l'avènement de la science à l'époque moderne réalise un changement de perspective extraordinaire en ce qui concerne les rapports

de l'homme et de la totalité du réel. Il ne s'agit plus en effet de chercher la place que l'homme peut occuper dans un ordre naturel ou surnaturel et de définir la valeur dans la manière même dont il sera capable de la tenir. A un ordre ontologique ou eschatologique on voit se substituer, si l'on peut dire, un ordre gnoséologique.

L'homme découvre l'impossibilité d'atteindre l'être autrement que dans son rapport avec le sujet ou avec le moi. Ce n'est plus l'être qui est au centre de la réflexion, c'est le connaître. Et on essaiera de montrer comment le sujet doit imposer sa marque à l'être pour le faire entrer dans la connaissance.

On peut dire que la pensée moderne a pris conscience de son aspiration originale la plus essentielle avec Descartes s'il est vrai, comme le soutenait Laberthonnière dans ses *Etudes sur Descartes*, que le propre de l'esprit cartésien est de tendre à nous rendre « maître et possesseur de la nature ». On corrigera ce que la formule aurait de trop étroit si on la prenait dans un sens littéral, en disant que cette maîtrise et cette possession de la nature doivent s'exercer aussi bien par *la pensée* que par l'action. La pensée moderne oscille du positivisme à l'idéalisme selon que, dans la constitution du savoir, elle accorde la prééminence au contact de l'objet ou à l'opération qui le saisit. Mais il est bien remarquable que ces deux doctrines qui semblent opposées aient pourtant entre elles une parenté si profonde, comme en témoigne le livre de L. Weber : *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*. Le propre de la science en effet, c'est d'opposer l'homme au réel qui devient pour lui un objet sur lequel il essaiera d'assurer sa domination. La valeur résidera tout entière dans l'exercice de cette domination qui sera obtenue par l'acte intellectuel dans l'ordre théorique et par l'acte moral dans l'ordre pratique. Et c'est dans son propre esprit que l'homme trouve le pouvoir surnaturel qui dicte ses lois à la nature avant de lui dicter l'usage auquel il entend les faire servir.

Les exigences multiples de la conscience contemporaine

Cependant, l'homme ne peut oublier qu'il est lui-même une pièce de la nature, qu'il peut la réformer, mais non point la créer de toutes pièces, qu'il trouve en elle des limites qu'il ne peut franchir, qu'il doit rester en harmonie avec elle pour pouvoir coopérer avec elle, de telle sorte que l'idéal hellénique est dépassé plutôt qu'aboli ; et il ne faut pas oublier non plus que, comme le pensait Platon, ce n'est pas l'esprit humain qui est l'arbitre de la vérité et du bien, mais que c'est la vérité et le bien qui imposent leur loi à l'esprit humain. — D'autre part, il porte en lui l'infinité qui s'exprime pour chaque conscience par l'exigence d'un progrès personnel sans limites et d'une communication avec les autres consciences dans la possession d'une même vérité et dans l'exercice d'une puissance qui doit les unir, au lieu de les opposer. C'est là retrouver cette transcendance et cette charité de l'esprit dont le christianisme a apporté au monde la révélation. — Enfin replacer l'homme à l'intérieur de la nature, non pas seulement pour qu'il s'accorde avec elle, ni

pour qu'il apprenne à la mépriser et à la dépasser, mais pour qu'il la domine et qu'il en fasse l'instrument et le véhicule de toutes les exigences de son esprit, telle est, semble-t-il, la position des modernes à l'égard de la suprême valeur, mais dont il ne semble pas qu'elle doive exclure les deux précédentes. Car nous ne pouvons pas nous évader de la nature et il faut que ses lois soient respectées pour être utilisées ; et pour qu'elles nous libèrent au lieu de nous asservir, il faut que nous empruntions à un au-delà spirituel la source de ce développement infini sans lequel nous serions incapables d'assigner une signification à notre destinée. Dans un tel progrès de l'humanité, comme dans le progrès de l'individu, toute phase nouvelle paraît être une négation de la précédente, qui pourtant se conserve en elle et *peut retrouver un jour la prééminence*. C'est ainsi qu'on rencontrera sans doute toujours beaucoup d'âmes que l'on aurait tort de prendre en pitié parce qu'elles se détournent de la science pour demeurer fidèles à l'idéal de la Grèce ou à celui du Christianisme : leur rôle est de nous rappeler que la conscience humaine ne pourrait rejeter ni l'un ni l'autre sans se mutiler. Et à toutes les époques depuis le Moyen-Age, l'ambition des plus grands esprits a été de les accorder : la civilisation moderne a multiplié les moyens qui, au lieu de nous détourner vers d'autres voies, doivent nous permettre d'y réussir.

BIBLIOGRAPHIE

On se borne à rappeler ici quelques ouvrages fondamentaux concernant les philosophes de l'époque classique où l'on trouvera des exposés utiles de l'aspect pratique de leur doctrine.

DESCARTES : *Œuvres*, éd. Adam-Tannery (Vrin, 13 vol.).
— *Lettres sur la morale, correspondance avec la Princesse Elisabeth Chanut et la Reine Christine*, publ. par J. Chevalier (Boivin, 1935).
Cl. Hamelin. *Le Système de Descartes* (Alcan, 1911).
Laberthonnière. *Etudes sur Descartes* (Vrin, 1935, 2 vol.).
— *Etudes de philosophie cartésienne* (Vrin, 1938, 1 vol.).
Segond (J.). *La Sagesse cartésienne et la doctrine de la science* (Vrin, 1932).
Mesnard (Pierre). *Etude sur la morale de Descartes* (Boivin, 1936).
Gouhier (H.). *Essais sur Descartes*, Vrin, 1937.
Laporte (Jean). *Le Rationalisme de Descartes*, P. U. F., 1945.
Alquié (F.). *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P. U. F., 1950.
Lewis (Geneviève). *L'Individualité selon Descartes*, Vrin, 1950.

PASCAL : *Œuvres complètes*, par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier (14 vol. de la Collection des Grands Ecrivains, Hachette, 1908-1925). Edition des *Pensées* par L. Brunschvicg (3e série des *Œuvres*, 3 vol.).
Sainte-Beuve. *Port-Royal* (Hachette, 6 vol., 1840-1859).
Laporte (Jean). *La Doctrine de Port-Royal* : I. *Essai sur la formation et le développement de la doctrine* : 1) *Saint-Cyran*. II. *Exposition de la doctrine d'après Arnauld. Les vérités de la grâce* (P. U. F., 1923).
— Le Cœur et la Raison selon Pascal. *Revue philosoph.*, 1927 et Paris, Elzévir, 1950.
Boutroux. *Pascal* (Hachette, 1900).
Chevalier (J.). *Pascal* (Flammarion, 1936).
Brunschvicg. *Le Génie de Pascal* (Hachette, 1924).
Russier (Mlle J.). *La Foi selon Pascal* (P. U. F., 1949, 2 vol.).

MALEBRANCHE : *Œuvres : Traité de Morale.* Introd. et notes par H. JOLY (Paris, Thorin, 1882).
— *Méditations Chrétiennes*, publ. par H. GOUHIER (Aubier, 1928).
— *Malebranche : Textes et commentaires* par H. GOUHIER. Collect. des Moralistes chrétiens (Gabalda, 1929).
Cf. GOUHIER (Henri). *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (Vrin, 1926).
ANDRÉ (Le P. Yves). *Essai sur le Beau*, Paris, Guérin, 1741 et éd. V. Cousin, Paris, Charpentier, 1843.

SPINOZA : *Œuvres : Ben. de Spinoza Opera quoiquot reperta sunt, recognoverunt* J. VAN VLOTEN et J. P. LAND (plus. édit.).
— *Œuvres complètes*, trad. et ann. par Ch. APPUHN (Garnier, 3 vol., 1907).
Cf. FREUDENTHAL. *Spinoza, Leben und Lehre* (1904).
BRUNSCHVICG. *Spinoza et ses contemporains* (Alcan, 3e éd., 1923).
BROCHARD (Victor). Le Dieu de Spinoza. — L'Eternité des âmes dans la philosophie de Spinoza. — Le Traité des passions de Descartes et l'Ethique de Spinoza (trois articles *Rev. de Méta.*, reproduits dans les *Etudes de philos. ancienne et de philos. mod.*, Alcan, 1912).
DELBOS. *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (Alcan, 1893).
— *Le Spinozisme.* Cours professé à la Sorbonne en 1912 (Vrin, 1926).

LEIBNIZ : *Ecrits philosophiques* publiés par GERHARDT (7 vol., Berlin, 1875-1890).
— *Œuvres philosophiques*, éd. JANET (2 vol., Paris, 1900, Alcan).
— *Œuvres choisies*, éd. L. PRENANT (1 vol., Garnier, 1940).
BARUZI (Jean). *Leibniz : textes et études* (coll. de la Pensée chrét., Bloud, 1909).
— *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Alcan, 1907.

ROUSSEAU (J.-J.). *Discours sur les sciences et les arts* (1750).
— *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).
— *Du Contrat Social* (1762).
— *Emile ou de l'Education* (*Profession du Vicaire Savoyard*, Liv. IV).

KANT : *Critique de la raison pratique*, trad. F. PICAVET (Alcan, 1906, 3e éd.).
— *Critique de la Faculté de juger* (trad. BARNI, 1846).
— *La Religion dans les limites de la raison* (trad. TREMESAYGUES, 1913).
— *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, éd. Delbos (Delagrave).
Cf. BOUTROUX. *La Philosophie de Kant* (Vrin, 1926).
DELBOS (Victor). *La Philosophie pratique de Kant* (Alcan, 1905).
— *De Kant aux Post-Kantiens* (Aubier, 1940).
GOLDMANN (Lucien). *La Communauté humaine et l'univers chez Kant* (P. U. F., 1948).

FICHTE (J. G.) : *Sämmtliche Werke* (8 vol., 1845-46), et, en français :
— *La Doctrine de la science*, trad. GRIMBLOT, Ladrange, 1843 (très défectueux).
— *Destination de l'Homme* (Aubier, 1942).
— *Initiation à la vie bienheureuse* (Aubier, 1943).
Cf. LÉON (Xavier). *La Philosophie de Fichte* (Alcan, 1902).
GUÉROULT (M.). *L'Evolution et la Structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* (Paris, Belles-Let., 1930, 2 vol.).

SCHELLING : *Essais.* Trad. S. JANKÉLÉVITCH (Aubier, 1948).
— *Introduction à la Philosophie de la Mythologie* (ibid., 1946).
— *Les Ages du Monde* (ibid., 1949).
— *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, trad. G. POLITZER (Rieder, 1926).
Cf. JANKÉLÉVITCH. *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (Alcan, 1932).

HEGEL : *Œuvres : La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de J. HYPPOLITE (Aubier, 1939, 2 vol. in-8°).
— *Logique*, trad. JANKÉLÉVITCH, 2 vol., Aubier, 1949.
Cf. NIEL. *De la Médiation dans la Philosophie de Hegel*, Aubier, 1945.
WAHL (Jean). *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris, Rieder, 1929).
HYPPOLITE (J.). *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'Esprit » de Hegel* (Aubier, 1946).
KOJÈVE (A.). *Introduction à la lecture de Hegel* (Gallimard, N. R. F., 1946).

Karl MARX. *Œuvres*, trad. MOLITOR, Paris, A. Costes, 1924-1947.
DESROCHES (Le P. H.-Ch.). *Signification du Marxisme*, suivi d'une initiation bibliographique... par Ch.-F. HUBERT (Paris, les Editions ouvrières, 1949).

SCHOPENHAUER. *Le Fondement de la Morale*, trad. BURDEAU (Alcan, 1879).
— *Le Monde comme Volonté et comme Représentation* (traduct., 2 vol., 1886).

CHAPITRE V

ÉPOQUE CONTEMPORAINE

SECTION I

ANTÉCÉDENTS DE LA PHILOSOPHIE DES VALEURS

Ce qui caractérise l'époque moderne par opposition à l'époque grecque ou à l'époque classique, c'est un changement de rapport entre les différents plans de la réflexion qui fait que la philosophie tout entière semble avoir subi une sorte de bouleversement, mais qui est plus apparent que profond. La réflexion pratique n'apparaît plus comme le prolongement naturel de la réflexion théorique : elle acquiert par rapport à celle-ci une sorte de privilège. Le problème de la relation entre l'être et le connaître n'est plus au centre de la spéculation (comme à l'époque de l'intellectualisme et même à l'époque plus récente où la théorie de la connaissance tendait à absorber la philosophie tout entière). L'homme ne s'intéresse plus à l'être en tant qu'il se croit capable de l'appréhender ou seulement d'en acquérir la représentation, mais à l'être en tant qu'il le veut et qu'il contribue à le produire.

Peut-être faut-il dire simplement que la distinction la plus radicale qu'on puisse établir entre la philosophie classique et la nôtre consiste seulement en ceci : c'est que la première se fonde sur *l'opposition de l'être et de l'apparence*, au lieu que la seconde se fonde sur *l'opposition de l'être et de la valeur*. Mais une telle différence est sans doute moins décisive qu'on ne pense, car déjà l'être et le bien étaient identiques l'un à l'autre dans toutes les grandes doctrines issues du platonisme et du christianisme et, d'autre part, l'être auquel on oppose la valeur aujourd'hui, c'est bien l'apparence ou le phénomène, de telle sorte que la valeur, que l'on taxe d'irréalité précisément parce qu'elle n'a pas place dans le monde tel qu'il nous est donné, jouit par rapport à lui d'un ascendant singulier puisque, si ce n'est pas elle qui le crée, elle ne cesse pourtant de le transformer et de chercher à s'y incarner.

I. — L'influence de Nietzsche

C'est Nietzsche qui a donné au problème des valeurs toute son acuité et même on pourrait dire que c'est lui qui l'a posé, si c'est poser un problème que d'ébranler une certitude qui jusque-là n'était pas contestée. Avant Nietzsche en effet, les philosophes discutaient sur le fondement des valeurs

plutôt que sur leur nature même. Mais c'est à l'échelle des valeurs telle qu'elle était admise universellement que Nietzsche s'est attaqué (1).

Il nous propose de briser les anciennes tables de valeurs pour leur en substituer de nouvelles ; mais ces tables nouvelles sont en même temps les tables primitives que l'humanité avait brisées autrefois et auxquelles il nous propose de revenir. Peut-être même faut-il dire que ce sont les mouvements les plus anciens de notre nature, auxquels la réflexion avait substitué des valeurs et qu'il nous propose, par une sorte de choc en retour, de valoriser.

Il ne faut pas chercher dans l'œuvre de Nietzsche une cohérence à laquelle il ne prétend pas. Mais cette œuvre mérite un examen à la fois par l'audience qu'elle a obtenue et par l'approfondissement même de la notion de valeur qu'elle a provoqué. On pourrait distinguer en elle trois thèses essentielles :

1° La première est celle que l'on pourrait nommer le primat de la valeur sur toutes les autres notions ; on peut dire qu'elle a triomphé. Elle s'exprime en particulier chez Nietzsche par l'idée d'un conflit possible entre la valeur et la vérité, qui doit être tranché en faveur de la valeur, bien qu'il y ait un aspect intellectualiste de l'œuvre où la vérité même est considérée comme la suprême valeur. Nous examinerons dans la 4e Part. du Liv. II la vérité à la fois en tant que valeur particulière et en tant que point de rencontre de toutes les autres valeurs ;

2° La seconde, c'est que la valeur a son origine dans la volonté, au sens que les Allemands donnent à ce mot qui désigne la puissance et porte elle-même spontanément le nom de volonté de puissance. Les anciennes valeurs affectaient toujours la forme du « Tu dois » : elles enchaînaient la volonté au lieu d'exprimer seulement sa puissance. Ici c'est l'homme, en tant qu'il est un être qui veut, qui donne leur valeur aux choses. C'est lui qui crée leur sens, qui est toujours un sens humain. « C'est pour cela, dit Nietzsche, qu'il est appelé homme, c'est-à-dire celui qui évalue. » L'animal n'évalue pas. Evaluer, c'est créer la valeur. Il semble donc qu'il y ait dans l'affirmation de la valeur une sorte d'arbitraire et de gratuité. La valeur est dictée par une volonté qui est sans loi puisqu'elle fait elle-même la loi. Par conséquent il semble que nous aboutissions à un individualisme de la valeur, qui rend les valeurs incomparables les unes avec les autres, leur ôte tout critère et se sert pour les justifier d'un principe qui les abolit, où le droit retourne sans cesse au fait ;

3° Mais il n'en est pas ainsi pourtant, et la table des valeurs que Nietzsche nous propose n'est pas dictée par lui et valable seulement pour lui. Elle est valable pour tous les hommes, fondée à la fois sur la psychologie et sur l'histoire. Il est bien vrai qu'elle trouve son principe dans la volonté qui, par une

(1) Encore faut-il remarquer que la pensée de Nietzsche accuse en formules violentes et paradoxales, auxquelles elle doit une part de son succès, cette démarche négative, beaucoup plus essentielle encore à la théorie des valeurs qu'à la théorie de la connaissance, par laquelle nous devons repousser toutes les valeurs qui pourraient nous être imposées du dehors afin de découvrir dans notre propre fonds les seules qui méritent de nous engager.

sorte de cercle, mais qui nous est familier, affirme sa propre valeur avant d'en affirmer aucune autre. Mais les différentes volontés ne sont pas irréductibles et sans rapport entre elles : celle qui a le plus de valeur, c'est celle qui est le plus volonté, qui montre le plus d'initiative et de puissance, qui témoigne le mieux de toutes ces qualités qui définissent la volonté et qu'aucune autre faculté ne pourrait assumer à sa place. C'est celle qui subordonne le plus rigoureusement les autres fonctions de la conscience, au lieu d'accepter de leur être subordonnée. On fait donc ici une distinction dans les impulsions de l'instinct, entre celles qui sont nobles et celles qui sont basses, entre la lâcheté à laquelle on ne fait que céder et le courage par lequel on commande à soi-même et au monde. Il appartient seulement à l'intelligence de reconnaître ce jeu de la volonté, mais non point de le troubler, encore moins d'y substituer le sien (1).

A cet égard, on pourra faire remarquer qu'en diminuant la valeur de la vérité au profit de la valeur de la puissance, ce qui d'ailleurs n'arrive pas toujours, Nietzsche méconnaît simplement le caractère limité de cette puissance qui sans doute semble devenir l'arbitre de la vérité, là où elle est capable de changer l'état du monde, mais qui doit s'insérer d'abord dans un monde qu'elle n'a pas créé et dont la représentation seule peut nous assurer la possession ; de sorte que le vice de cette doctrine, c'est avant tout d'abolir la distinction et la solidarité entre le pouvoir qui nous permet d'avoir une image fidèle de la nature et le pouvoir qui nous permet d'y ajouter. Et dans

(1) Il est remarquable que Nietzsche qui en un sens revient à Protagoras pour faire de l'homme et plus particulièrement de la volonté la mesure de toutes choses (par où il associe en un sens Protagoras à Kalliklès) considère aussi Socrate comme son plus grand ennemi : à cette haine, il y a un double motif, l'affirmation par Socrate de l'universalisme de la valeur et la subordination de la volonté à l'intelligence qui ne peut nous montrer le bien sans nous obliger à le faire. Socrate qui a méconnu le caractère agonistique de la vie, qui voulait la vertu comme moyen d'arriver au bonheur, représente « un moment de perversité profonde pour l'historien des valeurs ».

De plus, on n'oubliera pas cette forme de la doctrine qui est la plus connue et la plus populaire : à savoir qu'il y a deux morales, celles des maîtres et celle des esclaves ; le christianisme marque la victoire des esclaves, de la douceur, de la patience, de la charité, de toutes les vertus qui leur conviennent et dont ils profitent. Ils ont fini par persuader les maîtres qu'elles étaient les seules vertus véritables. *Nietzsche veut être l'Antéchrist comme l'Anti-Socrate.* Cependant il convient d'observer qu'une telle dualité n'est qu'apparente, puisque la table des esclaves est l'objet de tous les mépris, qu'il n'y a donc qu'une espèce de valeur et qu'elle réside dans *cette faculté de dominer soi-même et le monde*, dont on peut dire qu'elle est seulement inégalement répartie, enfin, que *c'est là une vérité universelle* qui échappe seulement à ceux qui n'ont pas assez de courage pour la regarder, ni de lucidité pour la voir.

Enfin, on peut dire que Nietzsche demeure fidèle à cette subordination de tout objet de l'affirmation à l'activité qui le pose, qui est la caractéristique de toute la pensée moderne. En particulier, cette idée sur laquelle nous reviendrons, et qu'il n'y a pas de chose au monde, si humble qu'on la suppose, qui ne puisse être changée en valeur, trouve une expression particulièrement nette dans une lettre de Nietzsche : « J'ai employé ces semaines à *transmuter les valeurs*. Vous comprenez le trope. Au fond les joailliers sont les plus méritants des hommes : je vous parle de ceux qui d'un rien, d'une matière méprisée font une chose précieuse, voire de l'or » (Lettre 137 à G. Brandès).

l'exaltation qu'il éprouve à sentir en lui une participation de la puissance créatrice, il a l'ambition de l'égaler.

Toute la philosophie des valeurs qui s'est développée après Nietzsche, et qui peut-être n'aurait pas été possible sans lui, s'attache pourtant à relever cette sorte de défi qui remplit toute son œuvre et à essayer de retrouver une sorte d'objectivité de la valeur que l'on pourrait atteindre par une expérience spécifique comparable à l'expérience que nous avons des autres aspects de la réalité. C'est cette sorte d'expérience en particulier que les phénoménologues ont essayé de décrire.

II. — Le pragmatisme

Mais avant d'étudier cette entreprise, il est bon de considérer brièvement l'attitude du pragmatisme dont on peut dire en un sens qu'il est une théorie de la valeur, et même que, pour lui, l'épreuve de la vérité consiste non pas dans sa conformité à une réalité extérieure à elle, ni dans son accord avec les exigences de l'esprit, mais dans l'épreuve directe de sa valeur. Le pragmatisme, il est vrai, ne se présente pas sous la forme d'une théorie de la valeur, mais sous la forme d'une théorie de la connaissance. Cependant il rejette à la fois les deux conceptions traditionnelles de la vérité, à savoir le réalisme et l'idéalisme et se fraye entre elles un chemin qui lui est propre. C'est que pour lui la connaissance est incapable de se suffire : il n'existe pas de vérité spéculative dont la raison serait juge ou qui nous apprendrait ce que sont les choses elles-mêmes. La connaissance n'a de sens que par rapport à l'action. Et sa valeur s'éprouve par le succès de la conduite qui l'utilise. De telle sorte qu'il n'y a plus de distinction entre la valeur théorique et la valeur pratique ou que, contrairement à la tradition intellectualiste, *c'est la valeur pratique qui est arbitre de la valeur théorique*. Nous avons donc affaire *à un empirisme de l'action qui vient se substituer à l'empirisme de l'objet*. Et l'on peut craindre légitimement qu'au moment où la valeur vient se fondre dans la réussite, le droit ne cède devant le fait, comme dans tout empirisme, et l'originalité de la valeur ne s'abolisse.

De plus, le pragmatisme n'a jamais cessé d'inquiéter les esprits les plus rigoureux et les plus exigeants parce qu'en identifiant des valeurs hétérogènes comme la vérité et le succès, il détruit l'essence originale de chacune d'elles et les rabaisse l'une et l'autre. Ainsi, *d'une part*, on demandera comment on juge de la vérité du succès ; il est évident que le mot évoque toujours l'idée d'un intérêt satisfait ; de telle sorte que, si l'on veut ramener à cet intérêt les valeurs les plus hautes dont on dit précisément qu'elles sont désintéressées, il faut élargir indéfiniment le sens du mot et évaluer l'intérêt lui-même par un critère qui sans doute le dépasse. La valeur est sans doute le suprême intérêt : elle arbitre tous les autres, mais n'en diffère pas simplement par l'intensité. Et *d'autre part*, en ce qui concerne la vérité elle-même, si on la réduit à l'intérêt, on la disqualifie : car elle est le moyen de faire accéder notre conscience à l'universel, au lieu de la rétrécir jusqu'aux limites de l'utilité

individuelle. Là où la réussite seule compte, tous les moyens sont bons : l'esprit montre peu d'exigences à leur égard et ne s'inquiète plus des raisons de leur efficacité ; il va de l'un à l'autre, préoccupé seulement des services qu'il en attend. La vérité perd sa lumière. Elle perd aussi cette rigueur où l'esprit mesurait ses forces et réglait avec tant de maîtrise son propre jeu. Elle perd encore cette intériorité par laquelle la conscience se rendait le monde présent et pénétrait pour ainsi dire dans le secret de sa genèse.

Non pas qu'il faille trop rabaisser le pragmatisme : car il faut reconnaître qu'il y a des niveaux du succès et que le pragmatisme a toujours interprété celui-ci de manière à comprendre en lui les plus belles conquêtes de l'activité spirituelle ; mais alors il est ambigu et l'on se trouve toujours en présence de cette difficulté, c'est que, s'il est vrai qu'on ne peut juger de l'arbre qu'à ses fruits, il peut porter des fruits invisibles et, de ces fruits eux-mêmes, on demandera comment il faut les apprécier. Sous sa forme la plus profonde, le pragmatisme, semble-t-il, met la valeur non point dans la matérialité d'un résultat, mais dans la participation à une énergie vitale et psychique toujours plus grande : *on la retrouve dans tout ce qui tonifie la conscience et qui l'épanouit.* En ce sens, le succès visible n'en serait qu'un effet ou qu'un signe. On s'explique donc le crédit que le pragmatisme devait trouver au delà même du cercle des philosophes : son influence a été considérable. C'est une philosophie qui a affirmé avec plus de netteté qu'aucune autre la primauté de la valeur et qui a senti avec une extraordinaire énergie que la valeur ne résidait pas dans un objet, ni dans un concept, mais dans une action par laquelle le sujet s'engageait dans le monde et le marquait lui-même de son empreinte.

Ce qui lui a manqué, c'est d'être une philosophie véritable, car il semble qu'il y ait en lui un mépris à l'égard de la vérité que l'intellectualisme lui a toujours reproché en même temps qu'une sorte d'avilissement de l'action elle-même qui, privée de sa justification métaphysique, est obligée d'avoir recours au seul critère du succès dont on sait bien qu'il est toujours subjectif et fortuit. Mais il y a à la fois dans les reproches qu'on lui fait et dans les postulats qu'il semble reconnaître un préjugé qu'il faut redresser : *le pragmatisme souffre de cette supposition implicite qu'il y a un être distinct de l'acte, qui échappe à nos prises et auquel l'action vient se surajouter comme une sorte de pis-aller et parce qu'elle est hors d'état de l'atteindre.* Mais cet être distinct de l'acte n'est qu'un mythe dépourvu de sens. L'être est un accomplissement plutôt qu'un accompli; et c'est par l'action que nous entrons dans l'être et que nous participons de son efficacité sans limites : seulement toute action est limitée et imparfaite, entravée par la matière, assujettie à quelque fin intéressée. Mais ce qu'il faut chercher en elle, c'est, non point ce qui l'oppose à l'être absolu, mais ce qui fait qu'elle y participe. Alors, l'intervalle entre le pragmatisme et l'intellectualisme se comble peu à peu et l'action, au lieu de favoriser la dissociation de l'être et de la valeur, les oblige au contraire à se rejoindre (1).

(1) Il est incontestable que, malgré la parenté que l'on s'est plu à signaler souvent entre la philosophie de Nietzsche et le pragmatisme, et bien que l'on puisse faire

III. — La formation de la philosophie des valeurs

Sous l'influence du pragmatisme et de Nietzsche, mais sous l'influence aussi des tragiques événements qui ont rempli la première moitié du XXe siècle et dont il semblait que l'humanité eut depuis longtemps le pressentiment, qui ont ôté à la vie sa douceur et lui ont donné une extrême tension, la philosophie était devenue une interrogation anxieuse sur la valeur que possède la vie et sur le sens que nous pouvons ou que nous devons lui donner. Mais, alors qu'autrefois c'était dans le contact avec l'être, à travers les apparences qui nous en éloignaient, que l'on cherchait implicitement la valeur véritable, la valeur maintenant n'apparaît plus que comme une exigence intérieure dont il s'agit de savoir si elle n'est pas hétérogène à l'être, qui, peut-être, la contredit. Et l'affirmation de la valeur se présente toujours comme une négation à l'égard du donné toujours insuffisant et imparfait, de telle sorte qu'elle est la négation d'une négation. *Elle ne doit pas être cherchée dans l'être réalisé, mais dans l'être dépassé :* il s'agit toujours pour nous de conformer l'être à la valeur, et là où cette conformité ne peut être obtenue, de sacrifier l'être à la valeur. Mais c'est là supposer implicitement qu'il y a un être spirituel des valeurs qui est infiniment au-dessus de l'être matériel des phénomènes et dont on admettra difficilement que celui-ci puisse être regardé comme la fin et non comme le moyen.

Ainsi s'est constituée une philosophie des valeurs qui procède de Nietzsche dans la mesure où Nietzsche, par son attitude polémique à l'égard des valeurs traditionnelles, nous oblige à en cher-

porter le regard à la fois sur leur commun anti-intellectualisme, et sur la primauté de l'action par rapport à la vérité, qui est engendrée par elle, au lieu d'être le modèle auquel elle se conforme, tout le monde doit être sensible à la différence d'accent entre les deux doctrines : l'une, pleine de grandeur poétique et l'autre d'un prosaïsme délibéré, l'une qui rompt avec les opinions les mieux établies dans une sorte d'effort héroïque de tout l'être, l'autre qui nous ramène toujours à une expérience terre à terre, qu'aucune aventure de l'esprit ne doit altérer ni compromettre, l'une trop inhumaine et l'autre trop humaine, l'une qui pèche par exaltation et l'autre par platitude. Sur le rapport de Nietzsche et du pragmatisme, on lira avec fruit : Berthelot, *Un Romantisme utilitaire.*

cher le véritable fondement. Car on ne peut se contenter de dire que la valeur est posée et créée par la volonté propre sans se demander d'où provient l'accord qui règne entre les hommes dans l'affirmation de la valeur en général, s'il y a des jugements de valeur que l'intelligence est incapable de justifier et s'ils requièrent un critère autre que celui des jugements de connaissance. Mais si la philosophie moderne des valeurs peut être considérée comme issue de Nietzsche, elle en est souvent la contre-partie : elle en est issue en tant que, dans une telle philosophie, la valeur est devenue l'objet de l'unique et du suprême intérêt de la pensée et que rien ne compte que par elle et par rapport à elle ; et pourtant il arrive qu'elle en soit la contre-partie, et que, loin d'être créée par la volonté qui impose sa loi aux choses, la valeur soit considérée elle-même souvent comme une sorte de chose qu'il nous appartient de reconnaître pour y conformer notre volonté. De telle manière que c'est non seulement par delà Nietzsche, mais même par delà Kant, que nous avons vu ressusciter sous le nom de valeur le réalisme de l'idée platonicienne.

Peut-être aussi y a-t-il entre le pragmatisme et la philosophie des valeurs une parenté plus profonde qu'on ne croit et qui explique la méfiance dont ces deux conceptions sont l'objet de la part de l'intellectualisme traditionnel. Car poser la valeur, c'est s'engager à faire triompher ce qui est le sens profond du pragmatisme, c'est-à-dire, dans l'action elle-même, le principe qui la justifie. Cependant, il est impossible de se borner à un empirisme de l'action et de la valeur ; *la métaphysique de l'acte et de la valeur, c'est la métaphysique véritable* : et sous ces deux noms, ce que la pensée humaine a toujours cherché à atteindre, c'est la source même de l'être au point où, abolissant en lui toute extériorité, il est créateur de lui-même et de ses propres raisons d'être. Et quand on dit que les valeurs ont un caractère irréel, ce que l'on veut faire entendre, c'est seulement que ce ne sont pas des objets d'expérience, mais qu'au delà de l'expérience il y a une activité de l'esprit qui est le

fondement de toutes les valeurs et qui, dès que nous acceptons d'y participer, nous permet de les promouvoir à la fois dans notre conscience et dans le monde, en tant que le monde est à la fois l'objet et l'instrument de notre conscience elle-même.

On ne saurait confondre toute théorie de la valeur avec ce qu'on entend en général par la philosophie des valeurs. Celle-ci poursuit la lutte contre deux adversaires : contre l'ontologisme traditionnel considéré par elle comme une survivance puisque, loin que l'être soit arbitre de la valeur, c'est la valeur qui le dépasse et le juge, — contre l'empirisme traditionnel ensuite qui refuse tout privilège à la valeur et ne voit en elle qu'un fait qui, comme tous les faits, relève d'une expérience et s'inscrit simplement dans un devenir. Mais elle peut être considérée comme un nouvel ontologisme, s'il est vrai que la valeur est non seulement elle-même *un domaine de l'être*, mais la révélation d'un absolu dont l'expérience objective ne nous livre que le phénomène, et comme un nouvel empirisme, s'il est vrai que la valeur est elle-même l'objet d'une expérience spécifique et qu'au delà du fait matériel ou du fait psychique, elle nous livre un fait spirituel, dont le fait moral ou le fait religieux sont des exemples, et que l'on appréhende sous une forme émotive et non plus sous une forme représentative.

On ne saurait nier pourtant qu'il n'y ait dans la conception de la valeur deux tendances différentes, l'une qui déniant l'existence à la valeur l'enferme dans les limites de la conscience subjective, bien que nous cherchions toujours à l'incarner dans quelque objet, l'autre qui consiste à en faire un objet spécifique distinct à la fois de l'objet sensible et de l'objet conceptuel, vers lequel la conscience ne cesse de s'orienter à travers toutes les actions qu'elle accomplit dans le monde des phénomènes et qui sont entre la valeur et elle comme autant de médiations.

Mais les deux conceptions sont déjà en germe dans l'œuvre de Brentano et ne commencent à diverger que dans la philosophie qui en procède ou qui se réclame d'elle à quelque titre.

SECTION II

LES PAYS GERMANIQUES

Les théories de la valeur ont fourni dans les pays germaniques une immense littérature. Il semble que l'on puisse pourtant dissocier ici l'Autriche de l'Allemagne, tout au moins pour montrer comment s'est développée dans le premier de ces pays une conception de valeur qui porte une marque très particulière, qui a eu un très grand retentissement et qui est venu pénétrer le fleuve de la philosophie allemande et se mêler à ses eaux.

AUTRICHE

L'influence de Franz Brentano. — Il est impossible de comprendre le développement des théories modernes de la valeur en Autriche et en Allemagne sans rappeler d'abord l'action considérable exercée sur elles par l'œuvre de Brentano qui a enseigné principalement à Vienne (1). Il s'était fondé avant la dernière guerre une *Brentano Gesellschaft* dont les publications étaient consacrées au maître ou inspirées par sa doctrine. Oskar Kraus, un de ses disciples les plus ardents, allait jusqu'à dire que les mots valeur, bien, mal préférence, utilité, droit, devoir n'ont reçu leur véritable sens que grâce au génie de Brentano. Nul ne conteste son influence sur Husserl et sur la naissance et le développement de la phénoménologie ; c'est de lui que procèdent Scheler et Hartmann. Mais cette influence s'est exercée d'abord en Autriche et il s'est constitué une théorie spécifiquement autrichienne de la valeur dont les traits diffèrent en partie de ceux que l'on retrouve dans les théories qui appartiennent en propre à l'Allemagne.

I. — Les thèses fondamentales de Brentano

On ne connaît en général de Brentano que la théorie de *la conscience intentionnelle,* d'une part, qui est d'origine scolastique, mais qui a le mérite de dissocier l'acte propre de la conscience de l'objet auquel elle s'applique et qui n'est pas contenu en elle, et ce retour à la tradition platonicienne et aristotélicienne, d'autre

(1) Une place aussi importante méritait peut-être d'être accordée à BOLZANO dont les réflexions sur la valeur, en tant qu'il découvre en elle l'essence des choses, conduisent vers une doctrine apparentée à l'optimisme leibnizien, et qui contient peut-être en germe toutes les doctrines ultérieures de la valeur.

part, qui lui permet de considérer les valeurs comme des réalités qu'il appartient à la conscience de reconnaître, mais dont elle ne décide pas comme elle l'entend. C'est là ce que l'on a pu appeler un « réisme » de la valeur. Mais le germe de la doctrine réside dans sa classification tripartite des fonctions psychologiques en *représentation, jugement* et *émotion*. La représentation est l'objet à la fois du jugement et de l'émotion (1). Mais, contrairement à l'opinion de Kant, la sensibilité et la volonté relèvent de la même fonction, comme au Moyen-Age, de telle sorte que cela même que nous sentons comme le meilleur détermine aussi les mouvements de notre esprit qui tend à le posséder ou à le produire. Comme le propre du jugement est de discerner la vérité, le propre de l'émotion est de discerner la valeur et la valeur est dans le domaine de l'émotion l'analogue du vrai dans le domaine du jugement. La polarité que l'on observe dans l'ordre de la valeur et qui est fondée sur l'opposition de l'amour et de la haine est comparable à la polarité que l'on observe dans l'ordre de la connaissance et qui est fondée sur l'opposition de l'affirmation et de la négation.

Cependant l'originalité de Brentano, c'est surtout de *ne pas vouloir que l'on confonde ce qui est aimé avec ce qui est digne d'être aimé*. Il y a un amour et une haine qui ont un caractère juste et légitime ; ce caractère est l'équivalent de l'évidence dans l'ordre de la connaissance. Et pour montrer la conformité de la doctrine de Brentano avec la tradition platonicienne, on rappelle le mot de Platon, que nous avons cité, *Lois*, 653 *b*, μισεῖν καὶ φιλεῖν ἃ χρὴ : ainsi Platon distingue de l'amour qui tend vers le bien l'amour qui a une autre fin et qu'il vaudrait mieux sans doute appeler le désir. Mais on ne peut qu'aimer le bien et on ne peut aimer que le bien. Cependant, le bien appartient à l'ordre des

(1) Elle peut accompagner un état d'indifférence par opposition au jugement, qui est toujours vrai ou faux, et à l'émotion, qui introduit toujours la valeur avec elle. Cependant, il y a lieu de se demander si la représentation peut jamais être dissociée de l'emotion ou du jugement autrement que par une sorte de passage à la limite, qui ne se réalise jamais.

possibles qui doivent être réalisés ; il éveille en nous l'espérance, et notre volonté doit contribuer à le produire. Le rapport entre la possibilité et la réalité est donc essentiel à la valeur, puisque le propre de la valeur, c'est de nous conduire à préférer l'existence d'une chose à sa non-existence, ou inversement quand il s'agit de valeurs négatives, sa non-existence à son existence.

D'autre part, on trouve chez Brentano cette idée qu'une chose ne peut pas être plus ou moins qu'une autre, car il n'y a pas de degrés de l'existence. *Elle peut être seulement meilleure :* car il y a des degrés de la valeur. Le véritable domaine de la valeur, c'est celui du meilleur et du pire. De là le rôle joué dans toute la théorie des valeurs par *l'acte de préférence* qui équivaut à *la relation* dans l'ordre de la connaissance ; de là cette affirmation qu'il y a sans doute quelque bien jusque dans les choses que nous rejetons. Par exemple, la connaissance est toujours une valeur ; et la vérité est meilleure que l'erreur, mais l'erreur elle-même est meilleure que l'ignorance, telle qu'on la trouve chez la bête ou chez la plante.

On peut donc opérer un certain rapprochement entre Brentano et Bentham, bien que leurs principes soient si différents et que Brentano ne confonde pas la valeur originaire avec le plaisir. Mais l'un et l'autre ont en vue *le plus grand bien* et veulent que pour l'apprécier on se réfère au tout et non point aux parties : chacun doit poursuivre, selon Brentano, le bien total et non pas seulement le sien.

Mais l'originalité de l'Ecole de Brentano, par opposition à celle de Bentham, réside dans l'emploi d'une analyse intérieure qui doit nous découvrir des valeurs absolues, une sorte d'*a priori* émotionnel impliqué dans l'expérience que nous avons de nous-même. L'exposé précédent nous permet de comprendre pourquoi Brentano peut être considéré comme étant à l'origine, par le rôle qu'il accorde au sentiment, des théories psychologiques, et par la réalité même qu'il attribue à la valeur et que le sentiment nous révèle, des théories ontologiques de la valeur.

Les deux courants se trouvent encore associés chez Meinong dont l'analyse singulièrement fine s'est attachée particulièrement à définir dans les deux sens la relation entre le sentiment et le jugement, et à montrer que si la valeur est un objet irréel, c'est par rapport à l'existence qu'on la ressent et qu'on en juge.

II. — Meinong et la théorie de l'objet irréel

La philosophie de Meinong ne peut être dissociée de la philosophie de Brentano (1). Pour Meinong aussi, c'est le sentiment qui nous découvre la valeur. On trouve dans les *Psychologisch-ethischen Untersuchungen zur Werttheorie* (p. 25), la définition suivante : « Un objet a de la valeur en tant qu'il possède la capacité de fournir une base de fait à un sentiment de valeur. » Il ne s'agit pas de savoir si ce sentiment est ou n'est pas susceptible d'illusion. On n'en justifie pas la nature en invoquant le bien-fondé de sa correspondance avec les caractères de l'objet dont la valeur est affirmée. Le sentiment nous découvre une sorte de présence immédiate de la valeur et, à l'inverse de ce que l'on pourrait croire, c'est dans le sentiment que le jugement de valeur trouve lui-même sa justification.

Cependant la doctrine de Meinong a évolué : dans la première partie de sa carrière, elle était d'inspiration subjective et relativiste, ensuite elle revêt un caractère décidément objectiviste. La communication de Meinong au *Congrès de Bologne* marque que le sentiment, par lequel la valeur est appréhendée, est beaucoup plus proche de l'intelligence qu'il ne semble. La valeur est saisie dans une expérience particulière, mais qui nous permet de passer au général, — personnelle, mais qui nous permet de passer à l'impersonnel, — actuelle, mais qui nous permet de passer au potentiel. On arrive ainsi à la définition suivante, *c'est qu'un objet a de la valeur en tant qu'un sujet y prend intérêt, ou pourrait y prendre intérêt ou devrait y prendre intérêt.*

L'originalité la plus grande de Meinong est d'avoir constitué la théorie de l'objet idéal, libre d'existence, détaché de toute relation avec l'état actuel de la conscience, comme l'est l'objet mathématique. Cette *objectivité de l'irréel* est indépendante des sentiments qu'un sujet individuel pourrait lui-même éprouver. Ainsi l'affirmation que « le ciel est beau » doit être prise dans le même sens que cette affirmation que « le ciel est bleu ». Il y a donc une objectivité de la valeur qui n'est pas la même que celle de l'objet et dont le sentiment, il est vrai, est juge (2).

(1) En particulier on peut dire qu'elle garde la même origine psychologique : « La valeur doit comparaître devant le tribunal de la psychologie » et suppose le même appel constant à l'expérience qui se retrouve dans toute l'école autrichienne : « En ce qui concerne les sentiments ou les jugements qui se rapportent à la valeur, c'est l'expérience qui est l'instance décisive. » On n'oublie pas non plus que la théorie générale de la valeur en Autriche est elle-même inséparable de ce concept célèbre de « valeur marginale » que les économistes de ce pays ont mis en relief avec tant d'insistance et qui, à côté du prix réel d'une chose, exprime ce qu'il devrait être dans un système de concurrence libre et intelligent.

(2) Il est remarquable que la théorie de l'*objet irréel*, telle qu'elle a été élaborée par Meinong, n'est point sans parenté avec la théorie de l'*objet de l'affirmation* telle qu'on la trouve chez les logisticiens de l'école de Vienne.

Il y a plus : les rapports entre l'être et la valeur sont marqués par lui avec beaucoup de force et de bonheur. Et contrairement aux reproches que lui fait Kraus, nous lui savons gré d'avoir repris et approfondi un thème de Brentano sur cet *appel à l'existence* qui est inséparable de la valeur et qui constitue peut-être son caractère le plus essentiel : *car le plaisir que j'éprouve à penser qu'un objet existe ou n'existe pas est la mesure de la valeur que je lui attribue ou que je lui refuse.* Et la douleur que me donne la même pensée me fournit le même critère en sens inverse. Cette conception a le grand mérite de lier fortement la valeur à l'existence, de nous montrer comment elle exprime à propos de tout objet particulier auquel on l'attribue une préférence accordée à l'être sur le néant, c'est-à-dire la volonté de faire coïncider l'être avec la valeur.

Cependant elle n'approfondit en aucune manière le rapport entre ce sentiment et la nature même de l'objet existant ; elle ne cherche pas si ce rapport n'implique pas une sorte de complémentarité entre les deux termes. Le concept de valeur en effet ne nous permet de pénétrer dans la relation du subjectif et de l'objectif qu'en nous obligeant à trouver dans l'objectivité ce qui dépasse la subjectivité et lui résiste, mais lui est apparenté et contribue à la nourrir et à l'enrichir, — ce qui suffit à expliquer la variabilité de leur rapport et les changements d'appréciation sur la valeur selon l'individu, le temps, les circonstances et le niveau même de chaque conscience, mais ce qui donne en même temps tout son sens à cette exigence d'incarnation qui est inséparable de l'essence même de la valeur.

III. — Christian von Ehrenfels et le psychologisme radical

Christian von Ehrenfels procède de Brentano et de Meinong. Et l'on entend parler parfois d'une école de Prague. Mais Ehrenfels substitue la considération du désir à celle du sentiment et rejette la théorie de l'objet idéal. Ainsi la valeur d'une chose réside exclusivement dans le degré de désir qu'elle évoque. *La valeur est donc identifiée avec la désirabilité* et l'intensité du désir est la mesure de la valeur. « La valeur est le rapport qui existe entre un objet et un sujet et qui nous fait comprendre que le sujet désire effectivement l'objet ou bien qu'il pourrait le désirer, au cas où il ne serait pas convaincu de l'existence de ce dernier ».

Dès lors on voit que ce désir ne peut s'appliquer par exemple

ni à l'erreur, ni à la douleur, parce que ce sont des désirs qui ne pourraient pas être satisfaits, car il faudrait, en ce qui concerne le premier, qu'il nous apportât la conscience de l'erreur, ce qui la détruirait, et en ce qui concerne le second, un plaisir qui serait la négation de cette douleur elle-même. (Toutefois on peut faire observer contre cette double allégation que nous pourrions avoir le désir d'être *réellement* trompés ou que nous pourrions avoir une certaine jouissance dans la souffrance elle-même et par *son moyen*.)

Cette doctrine marque un retour manifeste vers une conception élémentaire de la valeur, comme l'identification du réel et du sensible marque un retour vers une conception élémentaire de la connaissance. Mais il y a lieu de faire ici trois observations :

La première, c'est que le désir ne peut pas être regardé comme l'étalon de la valeur, s'il est vrai que l'on ne peut pas mettre tous les désirs sur le même plan et qu'à propos de chacun d'eux on peut se demander quelle est sa valeur, de telle sorte qu'il y a toujours certains désirs que l'on condamne.

La seconde, c'est qu'on néglige le rapport du désir et de la volonté qui prend sans doute le désir comme matière, mais qui peut le dominer ou le combattre, même si c'est au nom d'un désir plus profond qu'elle suscite et qu'elle y substitue. On ne peut pas méconnaître qu'il y a une dialectique du désir : et le propre du vouloir, c'est d'en être l'artisan.

La troisième observation, c'est qu'il y a des choses qui n'ont éveillé encore en nous aucun désir ; elles sont alors sans valeur pour nous, mais non pas sans valeur en soi. Il appartient précisément à la conscience, dans la mesure où elle s'affine et où elle s'élève, de reconnaître cette valeur et de régler sur elle tous ses mouvements. *Ainsi loin que ce soit le désir qui juge de la valeur, c'est la valeur qui juge du désir.* Et peut-être toute la difficulté du problème de la valeur, qui tient dans le débat entre sa subjectivité et son objectivité, s'explique-t-elle par le fait que, dans le sujet, on n'a voulu tenir compte que des désirs qui s'étaient déjà exprimés et manifestés, et dans l'objet, des caractères apparents qui les heurtent ou les satisfont, au lieu de confronter en nous la puissance absolue de désirer avec la capacité d'y répondre qui est présente au cœur même de tout objet et que son apparence traduit, mais qu'elle trahit toujours.

Ehrenfels avouait enfin qu'il y a un caractère de *quasi-évidence* qui accompagne toujours l'appréhension de valeurs, qui est inséparable du désir et qui est comparable à l'évidence du jugement ; seulement cette quasi-évidence est pour lui une illusion et il essaie de l'expliquer par *l'utilité vitale* qui est la marque de toutes les valeurs réelles. Mais cette utilité vitale introduit un nouveau critère : car elle peut servir à fonder la valeur de la douleur elle-même, malgré l'impulsion contraire du désir ; et de cette utilité à son

tour, on peut se demander comment nous pouvons affirmer la valeur en dehors de ce désir même de vivre dont elle devrait pourtant fonder la pseudo-évidence.

Dans la même direction relativiste, on pourrait citer la théorie de KREIBIG qui définit la valeur comme une *signification émotionnelle* (gefühlmässige Bedeutung) et qui la trouve dans la *qualité du plaisir* en tant qu'elle peut être éprouvée par un sujet idéal considéré lui-même comme un modèle pour le sujet psychologique.

Et il faut faire encore une place à part à KRAUS, qui s'est fait le défenseur des thèses brentaniennes contre des adversaires ou des disciples trop peu fidèles, et qui en particulier a voulu conserver à la théorie de Brentano son caractère psychologique, en protestant à la fois contre la théorie de l'objet irréel telle qu'on la trouve chez Meinong et contre le platonisme de Scheler ou de Hartmann qui lui apparaissent l'un et l'autre comme une réalisation illégitime de l'abstrait : *on dit des choses qu'elles ont de la valeur, mais les valeurs ne sont pas des choses* (1).

ALLEMAGNE

L'atmosphère

Mais c'est en Allemagne que la philosophie des valeurs a reçu, particulièrement entre les deux guerres, son plus vaste développement. Ce privilège particulier accordé à la valeur n'est peut-être pas sans rapport, comme on l'a déjà remarqué, avec l'expérience de la défaite qui, au moment où elle plongeait les âmes dans une sorte de détresse, les obligeait à s'interroger sur les rapports de la réalité et de la valeur, à les opposer, à se demander si elles ne forment pas deux domaines différents et impossibles à concilier. Mais il y a un dualisme désespéré qui a des racines plus profondes et plus lointaines dans l'âme allemande. Et si le nietzschéisme, qui est un effort pour le sur-

(1) On pourrait ranger parmi les théories empiriques de la valeur le néo-positivisme de l'école de Vienne dont les doctrines intéressent plus particulièrement la logique et la théorie de la connaissance, mais qui invoquent le témoignage de l'expérience pour nier l'existence d'un monde de valeurs idéales. Ainsi on ne s'étonnera pas que SCHLICK puisse faire résider le fondement de la valeur dans le plaisir dont il observe qu'on peut le sentir, mais non pas le connaître, que CARNAP, en soutenant que l'expérience seule permet de vérifier une proposition, puisse affirmer que là où cette expérience est donnée, on a affaire à un jugement de fait, que là où elle n'est pas donnée, c'est une apparence de jugement et non point un jugement réel. On trouvera sans doute un peu étroite l'acception dans laquelle on prend ici sinon le mot connaissance, du moins le mot expérience, car il n'y a pas seulement une expérience du fait, mais encore une expérience de cette activité même qui juge et qui ne cesse d'approfondir les raisons de son propre jugement en demandant que le fait s'y conforme, au lieu de se conformer lui-même au fait.

monter par une identification de la valeur avec la puissance, est lui-même un défi contre lequel le propre de la conscience est de protester toujours, on peut prévoir que l'affirmation de la valeur servira longtemps en Allemagne autant à maudire la réalité telle qu'elle est donnée qu'à exiger par la violence qu'elle s'y conforme.

On comprend comment la philosophie des valeurs, en dissociant la valeur de l'être, a pu être liée à ce sentiment de *souci* et d'*angoisse* par lequel il semble que l'existence elle-même nous soit révélée. C'est l'Allemagne qui a fait le succès de Kierkegaard dont elle n'a retenu que la négativité (en particulier à l'égard de l'intellectualisme et de l'universalisme), sans accepter la positivité dont la négativité est la rançon, ni la foi chrétienne qui nous délivre de l'une et nous ouvre l'accès de l'autre. Il y a en elle un pessimisme dont le succès de HEIDEGGER est la marque et que l'on a voulu considérer comme la marque de l'impossibilité pour la science et pour la technique de tenir la place des valeurs religieuses périmées. Et on a fait l'hypothèse, dans une évolution de forme hégélienne, que l'on traversait aujourd'hui une période négative, qui préparait peut-être une synthèse nouvelle dans laquelle la spiritualité traditionnelle serait à la fois dépassée et renouvelée.

Liaison de la philosophie des valeurs et de la phénoménologie

La philosophie des valeurs dans l'Allemagne contemporaine est en étroite corrélation avec la phénoménologie. On sait que l'idée fondamentale de la phénoménologie consiste dans une distinction et une corrélation fondamentale entre l'opération de la conscience et l'objet auquel elle s'applique. Cet objet a été longtemps considéré comme un état ou un contenu de la conscience. Mais la conscience n'a pas de contenu : les objets sont devant elle et non pas en elle. C'est ce que l'on exprime en disant qu'il n'y a pour elle que des objets intentionnels : ce sont des objets réels, mais qui se montrent à elle sous la forme de phénomènes. Cependant la pensée vise l'essence qui est indépendante des objets auxquels elle s'applique et qui reste identique à travers leur diversité ; elle s'impose à nous malgré nous et l'esprit l'appréhende, mais ne la crée pas. Il en est d'elle comme de l'idée dans la philosophie de Malebranche qui n'est, elle non plus, ni subjective ni relative et dont on peut dire aussi, si l'on a égard à la réalité en tant qu'elle est donnée, qu'elle est irréelle, bien qu'elle se réalise dans tous les objets dont nous avons l'expérience.

Les précurseurs

Ce serait une erreur pourtant de croire qu'une telle manière de penser ait un caractère de nouveauté en Allemagne. A la base de la théorie moderne

des valeurs, on retrouve toujours la distinction kantienne de la raison théorique et de la raison pratique qui a déjà conduit Herbart et Lotze à faire dépendre le jugement de valeur du facteur émotionnel.

HERBART pensait que nous entrons en rapport avec l'être par l'intuition directe de la vie morale : il distinguait, il est vrai, le sentiment idéal, qui est l'arbitre de la valeur, du sentiment éprouvé par la conscience individuelle et qui peut être trompeur.

LOTZE est peut-être de tous les philosophes allemands celui qui, avec Hegel, a exercé la plus grande influence sur la pensée moderne non seulement en Allemagne, mais dans les pays anglo-saxons. Non seulement il s'attache à la réalité concrète dans la pluralité de ses formes, de telle sorte qu'il peut être considéré comme un précurseur du pluralisme, mais encore ce pluralisme rend possible la liberté et l'introduction dans le monde de formes d'existence toujours nouvelles qui en sont le produit. Les choses n'ont de sens et même de réalité que dans leur rapport avec nous, c'est-à-dire dans leur valeur et la métaphysique tend à devenir une métaphysique des jugements de valeur. « La métaphysique, dit Lotze, n'a pas son commencement en elle-même, mais dans l'éthique. » Seulement en interprétant l'idée platonicienne comme l'expression d'une valeur irréelle, on comprend comment il est à l'origine d'un courant de pensée qui devait nécessairement interférer avec ce courant différent, de nature proprement psychologique, issu de Brentano et où la valeur semble l'objet à la fois d'une expérience affective et d'une intuition supra-sensible.

De la même manière WINDELBAND, qui subit l'influence de Lotze, *s'élève de la conscience historique à la conscience morale*, qui constitue, il est vrai, un véritable postulat, mais où la valeur se découvre à nous sous la forme d'un objet éternel qui peut ne correspondre à aucune réalité dans notre expérience.

RICKERT à son tour se rattache à Lotze et à Windelband et pense que la valeur ne peut pas être dérivée du sujet, qu'elle appartient à la sphère de l'objet, mais d'un objet qui n'est pas donné comme l'objet d'une expérience sensible, de telle sorte qu'elle constitue, selon l'expression de Simmel, un *troisième domaine*. Il y a donc chez Rickert un dualisme du sensible et du non-sensible ; mais celui-ci fait partie aussi de l'expérience, d'une expérience que l'on pourrait appeler peut-être celle de la signification. Ainsi, en ce qui concerne la connaissance, la validité du jugement réside non pas dans son contenu, mais dans l'évaluation de sa vérité (1). Et de cette vérité nous pouvons dire qu'elle a de la valeur, mais non pas qu'elle existe. C'est précisément la raison pour laquelle il est de notre devoir de la faire exister. Car il y a un abîme entre l'existence et la valeur ; la négation de l'existence abolit la représentation : nous sommes devant le néant. Au lieu que la

(1) On peut rapprocher cette conception de celle de Descartes pour qui l'affirmation dans le jugement dépend de la volonté.

suppression de la valeur laisse encore la place libre à une existence qui est celle de la non-valeur. On comprend par là pourquoi Rickert est amené à considérer les valeurs comme des *normes* plutôt que comme des *objets* (1).

A) Le courant absolutiste

C'est la philosophie de Husserl qui a donné à la méthode phénoménologique sa forme la plus systématique et la plus approfondie. Ses recherches ont porté d'abord sur la logique et la signification du langage. Mais bien qu'il procède lui-même de Brentano, Husserl marque la plus vive opposition à l'égard de la psychologie qui rend la science tributaire de l'individualité et du corps afin de s'attacher à fonder une science transcendantale des essences. Or le propre de la philosophie des valeurs est de soutenir que les *valeurs sont elles-mêmes des essences qui doivent être atteintes par une évidence de sentiment.* Mais personne n'a exprimé avec plus de force et de netteté que Husserl la relation entre la valeur et l'essence. Il y a, en effet, deux sortes d'essences différentes qui sont les vérités et les valeurs. Les vérités correspondent à l'attitude de la raison connaissante, les valeurs à l'attitude de l'âme désirante et voulante. Mais les deux domaines ne sont pas hétérogènes l'un à l'autre : et malgré l'affirmation de tant de penseurs contemporains, il faut dire qu'il y a une vérité des valeurs.

Max Scheler et Nikolaï Hartmann

Max Scheler et Nikolaï Hartmann sont les plus célèbres des philosophes de la valeur dans la période qui a suivi la première guerre. Le caractère commun de ces deux philosophes c'est, au lieu de chercher à subordonner l'être à la valeur ou la valeur à l'être, de soutenir qu'il y a un être des valeurs et que, contrairement à Kant, ce n'est pas le devoir qui engendre la valeur, mais

(1) Le système des valeurs est selon Rickert un système ouvert. On trouvera dans le chapitre consacré à la classification des valeurs, au début du tome II, la distinction des six domaines dans lesquels la valeur se spécifie (valeurs scientifiques, esthétiques, panthéistes, morales, érotiques, religieuses).

c'est la valeur qui engendre le devoir. L'être des valeurs, c'est leur devoir-être lui-même. On note chez eux le même retour à une conception voisine du néoplatonisme, la même répugnance à faire de la philosophie l'*ancilla scientiarum*. L'un et l'autre défendent la même objectivité d'une valeur qu'il s'agit de découvrir et non d'inventer (comme le voulait Nietzsche), qui est absolue et irrationnelle, et détermine la conscience au lieu d'être déterminée par elle, qui, enfin, présente un caractère immuable, alors que la conscience que nous en avons ne cesse de changer et qu'elle est tantôt claire et tantôt diffuse. La valeur est donc une fois de plus saisie dans une intuition *a priori*, mais qui a un caractère émotif et non point intellectuel et qui précède toute expérience. Ce sentiment de la valeur n'est pas plus arbitraire que la connaissance mathématique : il nous permet comme elle d'atteindre des essences. Mais, ces essences, ce n'est pas le sujet qui les produit : elles subsistent indépendamment de la conscience qui se contente d'en prendre possession. Les valeurs sont donc comparables aux idées de Platon ; elles forment un κόσμος νόητος. On peut se tromper sur elles ou être aveugle à leur égard et il y a, à la fois, une ignorance et une cécité axiologiques. Mais si la valeur est une essence qui répond toujours à une intentionnalité émotionnelle, elle nous conduit vers Dieu dans la philosophie de Scheler, et s'arrête à la personne humaine dans celle de Hartmann.

SCHELER. — La philosophie de Scheler a eu un succès considérable en Allemagne et en France. On a regardé parfois Scheler comme le philosophe qui a fait faire les plus grands progrès à l'éthique depuis Kant et comme le plus grand philosophe de l'époque moderne avec Bergson. Scheler dérive à la fois de Brentano pour qui la conscience n'est qu'une intentionnalité dirigée vers des objets qui n'ont pas par eux-mêmes un caractère psychique, et de Husserl pour qui ces objets sont des essences intellectuelles. Mais l'originalité de Scheler réside dans le rôle paradoxal qu'il a accordé au sentiment dans la découverte de la valeur. Il existe pour lui un *a priori* de la sensibilité, comme il y avait pour Kant un *a priori* de l'entendement, — qui nous livre le contenu même de la valeur antérieurement à la connexion de ce contenu

avec un objet quelconque (1). La signification de l'*a priori* se trouve ainsi transportée du domaine de l'intelligence dans le domaine de l'affectivité. Les *actes de sentir, de vouloir, de préférer, d'aimer, de haïr* impliquent et appellent un objet *a priori* que la pensée est incapable de fournir. Cet objet, c'est une valeur corrélative de chacun d'eux, une qualité pure qui n'est point encore une chose et n'a pas besoin pour nous d'être donnée. Le paradoxe ici est évident : le sentiment que l'on avait toujours considéré comme exclusivement subjectif appelle lui aussi un objet qui lui est propre, avec lequel on peut dire qu'il s'accorde comme l'acte de la pensée s'accorde avec l'essence intellectuelle.

Cependant ce n'est pas sur le sentiment que se règle la valeur, mais sur la valeur que se règle le sentiment. Il y a un être de la valeur qui est indépendant du sujet, qui est au delà des sentiments qu'il éprouve, qui n'est pas variable comme eux, que le rôle du sentiment est de nous révéler, bien qu'il lui arrive aussi de nous le dissimuler. *Les valeurs ne sont pas des relations, mais des qualités* que le sentiment appréhende, il est vrai, dans leur relation avec nous (2). Dès lors on a pu dire de Scheler qu'il retrouvait cet ordre du cœur dont parlait Pascal, qui est comparable à l'ordre de l'intellect, mais qui lui est irréductible et à propos duquel il est toujours possible d'errer. Non seulement enfin *les valeurs sont des essences irrationnelles qui sous leur forme séparée sont atteintes par le sentiment pur, mais dans leur relation mutuelle elles forment une hiérarchie qui est le fondement de l'acte de préférence.*

On retiendra enfin les formules suivantes par lesquelles Scheler marque avec la plus grande force la distinction et la liaison de la valeur et de l'existence : à savoir que l'existence d'une valeur positive est une valeur positive — que l'existence d'une valeur négative est une valeur négative, que la non-existence d'une valeur négative est une valeur positive, que la non-existence d'une valeur positive est une valeur négative.

Observons encore que pour Scheler c'est le rôle de la personne de réaliser l'actualisation de toutes les valeurs, de telle sorte que sa doctrine a un droit évident au nom du personnalisme. La personne est placée infiniment au-dessus de la simple conscience que le moi peut avoir soit de lui-même soit de ses propres états. Elle est l'acte par lequel la valeur le réalise. Mais il y a des personnes supérieures aux personnes individuelles, tout d'abord des personnes collectives, comme les nations ou l'humanité ; et au delà d'elles la personne divine dont l'essence est la bonté parfaite et où toutes les valeurs particulières trouvent à la fois leur origine et leur raison d'être.

(1) En ce sens on peut dire qu'il fait de la valeur un *a priori* matériel, contrairement au langage commun qui considère tout *a priori* comme formel.

(2) Il n'y a que l'intentionnalité affective (et pratique) qui puisse nous révéler des valeurs réelles. Mais en disant que les valeurs sont des essences, on veut montrer qu'elles ne constituent ni des propriétés de l'objet, ni des propriétés du sujet, ni des relations qui les unissent. Quant à l'expérience que nous avons des tendances, elle suffit à nous découvrir des fins (Ziele) comme les images représentatives où elles s'incarnent nous découvrent des buts (Zwecke).

Enfin ce personnalisme s'exprime par une observation singulièrement profonde et dont on peut dire qu'elle suffit pour l'opposer à l'intellectualisme ou au formalisme : c'est que notre vie morale et peut-être la poursuite de toutes les valeurs se réalise plutôt par l'imitation des personnes que par la conformité à des règles.

HARTMANN. — Le propre de la personne pour Hartmann comme pour Scheler, c'est de découvrir des valeurs et de les mettre en œuvre. Seulement Hartmann ne dissocie pas la personne du sujet individuel : il n'y a pas de personne supérieure, c'est-à-dire collective, comme le peuple, l'Etat ou l'humanité qui n'ont de personnalité que celle que l'individu leur prête. Il n'y a pas non plus de Dieu personnel. C'est dans la conscience individuelle que se produit la relation de la valeur et du devoir. Et Hartmann sacrifie la religion à l'éthique.

C'est parce que les entités métaphysiques sont impuissantes par elles-mêmes qu'il appartient à l'homme de les réaliser, bien que l'on puisse demander si ce n'est pas d'elles qu'il détient la puissance même qu'il a de le faire (1). Selon Hartmann la fin est au vouloir ce que la valeur est au devoir : il faut que les valeurs soient des exigences qui laissent au moi un jeu suffisant pour qu'il puisse précisément les actualiser. Car le devoir est inséparable en nous d'une tendance et la valeur est l'objet de cette tendance. Mais *la dignité de l'homme consiste à transformer le devoir être en devoir faire et l'axiologique en ontologique.*

Nous retrouvons ici dans un langage tout à fait nouveau le passage de l'essence à l'existence avec lequel la métaphysique classique nous avait familiarisé, mais ce passage, au lieu de se réaliser comme dans l'argument ontologique, au moins dans son exposé traditionnel, en vertu d'une nécessité logique, est l'acte d'un sujet individuel que la valeur oblige. On peut dire que là est le cœur même de la théorie des valeurs et peut-être le secret de toute création.

Rudolph OTTO. — Rudolph Otto représente une tendance mystique et cherche à conduire chaque conscience jusqu'au point où elle rencontre en elle le sacré qui est une valeur infinie et irrationnelle reconnue par le sentiment (cf. *Das Heilige*, 1932) : mais il croit, contre Hartmann, qu'il est possible d'établir une conciliation entre les valeurs transcendantes et les valeurs immanentes : celles-ci sont comme un reflet ou une participation d'une valeur première (Urwert) à laquelle elles se réfèrent et sans laquelle elles ne pourraient pas être posées.

(1) Hartmann exclut les valeurs de l'*existence*, mais il dit qu'*elles sont*, retrouvant ici cette opposition entre l'être et l'existence que la philosophie a si souvent sacrifiée. L'esprit leur accorde une signification absolue bien qu'il ne les aperçoive que sous un angle étroit et qu'il n'embrasse jamais le tout de la valeur. L'esprit lui-même dépend d'elles (ainsi que tout le bien dont le réel est susceptible) et non pas l'inverse, comme on le croit presque toujours.

Le personnalisme de W. STERN. — Il faut faire une place à part enfin à une *axiologie personnaliste* dont on peut dire qu'elle se fonde sur l'idée d'une hiérarchie des valeurs en tant que ces valeurs sont assumées par des personnes différentes constituant elles-mêmes à leur tour une sorte d'échelle hiérarchique. Telle est la conception en particulier que l'on trouve chez William Stern, qui est le représentant le plus célèbre du personnalisme allemand. Il y a chez lui un *cogito* de la valeur : « j'apprécie, donc je suis » ; le sujet se constitue en posant l'être de la valeur. Il faut distinguer les *Selbstwerte* qui sont des valeurs en soi, les *Strahlwerte* qui sont des valeurs de rayonnement et les *Dienstwerte* qui sont des moyens au service des valeurs en soi. Mais l'idée la plus originale de Stern, c'est de soutenir que le moi est au centre du monde des valeurs, qu'il a une valeur propre qui exprime sa vocation particulière, mais qu'il ne peut réaliser celle-ci qu'en assumant selon son degré de puissance et de vertu, des valeurs qui lui viennent du dehors. Le mot *introception* désigne l'acte par lequel nous incorporons des fins étrangères à nos fins propres (ainsi dans l'amour maternel, la mère fait sien ce qui concerne son enfant). On voit sans peine que là est la condition même de notre ascension dans l'échelle des valeurs. Le propre du génie, c'est de servir toujours des fins qui le dépassent : c'est en cherchant à les atteindre que la personne elle-même se dépasse toujours. Ainsi peut s'expliquer qu'elle se sacrifie à la patrie, à l'humanité, à la religion. Dans cette introception (qui n'est peut-être pas un mot très heureux et qui désigne proprement une sorte de prise en charge de ces fins supérieures), il faut dire, non pas que ces fins deviennent nôtres au sens où elles feraient désormais partie de nous-même, mais que nous nous engageons à les réaliser. Nous en revendiquons notre part, nous prenons parti pour elles ; nous y participons en les faisant être. Mais alors le moi, au lieu de s'y asservir, est enrichi par elles. Il s'agit toujours pour chacun d'agir selon sa propre vocation ; mais il n'y parvient qu'en s'efforçant de réaliser l'effet le meilleur dans tout ce qu'il est capable d'atteindre.

B) LE COURANT RELATIVISTE

A côté du courant absolutiste, que l'on reconnaît déjà chez Windelband ou Rickert, mais dont la puissance se manifeste surtout chez Scheler et Hartmann, il y a en Allemagne un courant d'inspiration proprement relativiste, représenté, il est vrai, par des doctrines qui ont moins d'éclat et qui a pris une forme tantôt naturaliste, tantôt sociologique et tantôt proprement psychologique. Nous choisirons pour illustrer ces trois tendances l'exemple d'Ostwald, de Vierkandt et de Müller Freienfels (1).

(1) Münsterberg et Simmel soutiennent également qu'il n'y a pas de valeur absolue, et que celle-ci change avec les dispositions du sujet. Münsterberg vient de l'école de Bade et subit l'influence de Rickert : il nie que l'analyse psychologique puisse conduire à des valeurs inconditionnées auxquelles pourtant il croit.

Ostwald et le naturalisme des valeurs

Il est utile de mentionner en Allemagne ce naturalisme des valeurs dont le représentant le plus caractéristique est Ostwald qui prétend paradoxalement fonder l'existence des valeurs sur la loi de l'entropie.

1° La loi de l'entropie en effet fonde l'irréversibilité du monde. Or si le monde était réversible, nous pourrions toujours remettre les choses dans l'état où elles étaient avant que nous ayons agi. Au contraire dans un monde irréversible nous ne pouvons jamais réparer tout à fait le dommage. Ce qui a été n'est jamais comme s'il n'avait pas été : c'est ce caractère unique et irrémissible qui constitue la valeur de chaque chose. Cette doctrine pourrait fournir un point d'appui pour l'étude du rôle joué par le temps dans l'incarnation de la valeur que nous examinerons dans la 3e Part. du Liv. II.

2° Mais l'exemple des machines nous fournit, selon Ostwald, le meilleur exemple de ce que peut être une véritable valeur. Car il s'agit toujours de ne pas gaspiller l'énergie, ou d'avoir le maximum de rendement, ou de réaliser le plus grand effet possible avec le minimum d'énergie.

Cette seconde observation permet de donner une forme scientifique à la théorie qui identifie la valeur avec l'utilité. Quant à la première, elle engage la valeur plus profondément : mais la question est de savoir si on peut tirer de la considération de l'entropie, qui est une hypothèse de nature proprement physique, des conséquences relatives à l'acte par lequel l'esprit prend possession de la valeur et décide de l'assumer. Car l'esprit navigue peut-être à contre-courant. Il est curieux de remarquer que c'est sur le même principe, bien qu'avec une autre interprétation, qu'en France M. Lalande avait fondé une opposition de la valeur dont le rôle consiste toujours à égaliser les différences, et de la vie qui ne cesse de les produire et de les multiplier.

Vierkandt et le sociologisme des valeurs

La doctrine de Vierkandt montre l'origine historique des valeurs et elle explique par là leur caractère irrationnel. Car ces valeurs proviennent soit de la tradition, soit d'une condensation des sentiments produite par la mémoire, soit d'un transfert axiologique qui s'est opéré d'un objet à un autre (en vertu de l'association par contiguïté ou par ressemblance). Ainsi la valeur peut passer de la chose au symbole, et la chose elle-même en laquelle réside la valeur véritable peut être oubliée. Le devoir pour nous sera de rationaliser ces valeurs qui se sont formées au cours de l'histoire. Seulement cette rationalisation soulève à nouveau tous les problèmes théoriques qui sont inséparables de la définition même de la valeur.

Müller Freienfels et le psychologisme

Voici encore un représentant du psychologisme, mais qui nous conduit nécessairement vers le sociologisme dans un relativisme axiologique de forme assez subtile.

La valeur n'est pas à proprement parler la propriété de l'objet d'être désirable : elle a seulement cette propriété comme matière, mais elle suppose encore une *position de valeur* qui peut se produire sans qu'il y ait eu désir, *comme dans certaines valeurs traditionnelles qui ne sont pas ressenties comme valeurs.* Les valeurs que je ressens ne sont pas toujours celles à l'égard desquelles je prends position. Cette prise de position dont Müller Freienfels nie qu'elle soit un jugement de valeur est pourtant un produit de la réflexion. Réaliser l'unité entre les deux attitudes de la conscience, en cela consiste proprement le devoir. Car ressentir les valeurs à l'égard desquelles j'ai pris position, c'est véritablement les faire miennes.

La valeur, soit par la manière dont elle est ressentie, soit par la manière dont elle est posée, n'a donc de sens que par rapport au sujet, ce qui est contraire à l'absolutisme de la valeur tel qu'on le trouve chez Scheler et chez Hartmann. Seulement il y a un dualisme à l'intérieur du sujet lui-même qui se divise en un sujet momentané et individuel qui ne connaît que l'aspect émotif de la valeur, et un sujet qui n'est plus individuel, ou qui n'est lui-même que le support d'une appréciation traditionnelle. La valeur n'est rien en dehors de son rapport avec un sujet individuel ; car au-dessus de l'individu il n'y a que l'époque, la nation, la famille et aucun individu ne peut échapper à leur action (1). Ainsi on peut dire que l'étalon de la valeur réside dans l'homme actif et créateur qui intègre ses œuvres dans un progrès dynamique toujours croissant. Lorsque je fais abstraction à la fois de l'état momentané et de l'individu qui l'éprouve, il pourrait sembler que je rencontre la valeur en soi et on pourrait croire que toute position de valeur a lieu dans l'absolu : mais cette position de valeur est elle-même relative ; elle met en jeu des médiations sociales qui sont destinées à en fonder l'autorité ; ce sont elles qui définissent le sujet *normal* par rapport au sujet *individuel.* On ne sort donc pas du relativisme et la distinction entre les deux éléments de la valeur : à savoir le sentiment individuel et la prise de position à son égard, rappelle la synthèse psychologique que Charles Blondel avait esquissée en France dans son livre sur *La conscience morbide* entre les deux éléments constitutifs de notre être psychologique, à savoir l'élément solitaire, qui traduit l'influence du corps et qui, s'il s'exagère, explique toutes les déviations, et cet élément commun qui résulte de l'action de la société et qui, s'il règne seul, produit toutes les espèces du conformisme : la conscience saine semblait toujours réaliser à ses yeux un équilibre entre l'intuitionnisme de Bergson et le sociologisme de Durkheim.

(1) La valeur est une relation affective et implique un sentiment de possession. Une valeur en général est le produit d'un acte de généralisation qui lui ravit toute intimité et toute vérité affective. Les valeurs générales sont des schémas vides, dépourvus de sang et de vie si elles ne sont pas assumées par l'individu.

***

HEYDE (1). — Entre le subjectivisme relativiste et l'objectivisme absolutiste, Heyde qui est un disciple de REHMKE et qui est comme lui un adversaire de l'histoire de la philosophie, représente une position intermédiaire, mais importante, parce qu'elle est très significative. Comme Rehmke qui fait de la philosophie l'analyse conceptuelle des faits les plus généraux de la conscience, il essaie de saisir l'essence de la valeur comme donnée plutôt que la manière même dont cette essence nous est donnée. Ainsi cette valeur ne peut pas être atteinte d'une manière objective indépendamment de sa relation avec un sujet, mais cela ne veut pas dire qu'elle n'est rien de plus qu'une propriété du sujet. L'important est de reconnaître que *la valeur réside dans la relation d'un objet avec un sujet, sans que nous ayons le droit d'en faire une détermination du sujet comme Müller Freienfels, ou une détermination de l'objet comme Scheler ou Hartmann.* On peut dire que la valeur des choses se rapporte à l'émotion, comme leur qualité se rapporte à la sensation. De telles relations ont un caractère de généralité ; celle-ci est indépendante de la réalité des termes qu'elle unit et pour atteindre la valeur, il n'est point nécessaire qu'elle nous donne une jouissance actuelle, ni que son objet soit donné actuellement. Il s'agit d'établir une correspondance entre l'objet de la valeur et le sentiment de la valeur que le subjectivisme et l'objectivisme dissocient l'un de l'autre. L'appréciation est une fonction logique qui porte précisément sur la réalité de cette correspondance : ce qu'elle nous découvre, ce sont les valeurs générales qui expriment la correspondance entre un sujet et un objet en général. Mais les valeurs individuelles expriment la correspondance entre tel objet et tel sujet. Et c'est toujours dans les valeurs individuelles que les valeurs générales doivent s'incarner.

A la doctrine de Heyde on peut rattacher celle d'ALFRED STERN, qui pense que si la conscience se définit par l'opposition du sujet et de l'objet, le propre de la valeur est toujours de chercher à surmonter cette opposition (2).

(1) *Grundlegung der Wertlehre*, 1916.

(2) *Sur une double critique de M. Bréhier à l'égard de l'empirisme ou de l'absolutisme des valeurs dans l'Allemagne contemporaine.* — M. Bréhier, dans la séance de la *Société française de Philosophie*, du 25 février 1939, met en cause toute la philosophie des valeurs telle qu'elle s'est développée dans l'Allemagne contemporaine. Il fait remarquer d'abord que le mot valeur, pas plus que le mot être, ne s'emploie absolument. Le mot valeur implique sans doute toujours l'idée d'une convenance ou d'une satisfaction : il se réfère donc tantôt à un besoin économique, tantôt à un besoin esthétique, tantôt à un besoin moral. Et dès lors on peut se demander si le mot valeur n'est pas employé presque toujours dans un sens équivoque ou analogique, comme le mot être qui, si on refuse de lui laisser son indétermination, doit toujours se résoudre dans quelque être particulier, comme l'être physique, biologique, psychologique.

D'autre part, M. Bréhier enferme toute la théorie des valeurs dans l'alternative suivante ; elle est assujettie selon lui, soit à subordonner la valeur à la sensibilité

Il importe de noter encore une renaissance de l'idéalisme allemand, en tant qu'il est une affirmation de la vie spirituelle au sens de Eucken et que l'on trouve, par exemple, chez Schwarz et plus récemment chez Reininger.

SECTION III

LES PAYS ANGLO-SAXONS

ANGLETERRE

A) L'EMPIRISME ANGLAIS

Double rôle joué par le sentiment et par l'utilité dans la tradition anglaise. — En Angleterre, la théorie de la valeur est apparue comme une sorte de développement d'une réflexion philosophique qui n'avait jamais isolé les problèmes spéculatifs des problèmes pratiques. Le privilège accordé à la notion de valeur se trouvait déjà impliqué aussi bien dans l'utilitarisme que dans le pragmatisme ; à l'époque moderne cette tradition s'est poursuivie et épanouie plutôt qu'elle ne s'est interrompue.

Malgré les influences qui se sont exercées du dehors sur la philosophie anglaise des valeurs, celle de Kant et de Hegel d'abord, et plus récemment sans doute celle des doctrines issues de Bren-

comme le fait Müller Freienfels, soit à introduire la notion métaphysique d'une valeur absolue, comme le font Scheler et Hartmann, ce qui, dans les deux cas, ruine l'expérience que nous avons de la valeur concrète qui, d'une part, n'épouse pas toutes les variations de la sensibilité, mais qui, d'autre part, est le résultat d'un acte d'évaluation et exclut toute « théologie larvée ». Telles sont les raisons pour lesquelles M. Bréhier rejette la philosophie des valeurs.

Mais on peut faire remarquer sur le premier point que l'unité de la valeur n'est point une simple unité de dénomination, du moins s'il est vrai qu'aucune valeur prise isolément ne suffit à contenter la conscience, qu'elle ne reçoit un sens que par rapport à toutes les autres valeurs qu'elle appelle pour la soutenir (ce qui est vrai aussi des modes particuliers de l'être) et sur le second point, qu'il y a une certaine expérience de la valeur qui nous apprend précisément à reconnaître comment elle satisfait la sensibilité et pourtant la dépasse. Le rôle du jugement est ici le même que dans la théorie de la connaissance : et comme on l'a remarqué, d'un côté il prend comme matière l'émotion et de l'autre la sensation. De toutes deux, il dégage un intelligible dont le problème est de savoir, comme dans toute la tradition philosophique, s'il n'a d'existence que par l'entendement qui le crée, ou si le propre de l'intelligence n'est pas de saisir en lui une réalité par laquelle la réalité empirique est à la fois fondée et transcendée.

tano, — qui attestent seulement une participation de tous les pays à des courants de pensée où l'humanité tout entière se trouve entraînée, — on peut dire que la pensée anglaise est restée dominée par une inspiration empiriste qui devait s'exprimer sous une double forme ; sous une forme intérieure par la *prédominance accordée au sentiment* en tant qu'il nous apporte une sorte de révélation immédiate de la présence de la valeur, et sous une forme extérieure par la *prédominance accordée à l'utilité objective et mesurable,* — comme on le voit dans la postérité de Hume, d'Adam Smith et de Bentham. Mais les deux tendances demeurent toujours associées et expriment peut-être assez bien le rapport qui s'établit toujours dans l'âme anglaise entre les aspirations spirituelles ou religieuses et les exigences économiques.

Hume

Déjà Hume dont on connaît les relations avec Rousseau faisait une distinction entre l'utilité dont la raison seule décide et la fin dont le sentiment seul est capable de nous instruire. On peut dire que, dans un empirisme cohérent, la liberté d'option ne peut jouer aucun rôle. L'idée du bien n'exprime rien de plus que l'expérience que nous avons de l'agréable sans que personne puisse jamais dire pourquoi il aime le plaisir et il hait la douleur. Et l'actualité de la valeur ne peut être l'objet que d'une appréhension immédiate dans le sentiment. La raison ensuite pourra décider sur l'utile ou sur l'universel, sur les moyens d'atteindre l'agréable ou de nous en assurer une possession constante ou une possession commune.

Adam Smith

Chez Adam Smith on trouve déjà la base de cette théorie empirique de la valeur qui devait permettre jusqu'à l'époque moderne de lier les problèmes économiques aux problèmes éthiques. Mais l'originalité d'A. Smith, c'est d'abord de procéder, comme Hutcheson, à une analyse du sentiment, en tant qu'il constitue un véritable « sens moral » qui nous découvre la présence de la valeur dans une expérience de nature proprement émotionnelle (1). C'est au témoignage de la conscience tel qu'il est décrit par

(1) A cet égard on trouvera que les analyses de Hutcheson comme celles de Shaftesbury ont souvent un accent singulièrement moderne.

Rousseau qu'il importe encore de revenir, mais en définissant ses caractères avec plus de rigueur que Rousseau ne l'avait fait. Cependant ce sentiment moral ne se manifeste pas comme un mouvement indéterminé qui porte l'âme vers le Bien ; il naît des relations concrètes que nous avons avec les autres hommes et s'exprime par la *sympathie* que nous éprouvons pour eux. Non seulement la sympathie trouve dans l'égoïsme son contraire, ce qui nous permet de comprendre le caractère antithétique qui est toujours inséparable de la notion de valeur, mais encore il faut essayer de purifier la sympathie de l'égoïsme qui s'y mêle presque toujours. Ainsi on aboutit à la conception d'une *sympathie désintéressée*, c'est-à-dire telle qu'elle serait éprouvée par un spectateur impartial, libre de tout intérêt à l'égard de l'objet qu'il considère. On découvre là une sorte d'*équivalent de la raison dans l'ordre de la sensibilité*. Mais on est tellement habitué à considérer la sensibilité comme l'expression du moi individuel qu'on s'est demandé si ce sentiment désintéressé auquel on fait appel est réel, ou même s'il est possible, s'il n'abolit pas l'essence même de la vie affective comme telle. Cependant cette question ne semble pas pouvoir être tranchée d'une manière aussi sommaire et peut-être y a-t-il dans le sentiment, comme le pensait Scheler, une fonction proprement métaphysique dont le caractère propre est précisément d'exprimer notre lien avec les personnes, comme la perception exprime notre lien avec les choses.

Bentham

Bentham (1748-1842) ne dissocie pas le problème économique du problème axiologique. Ce qui l'intéresse particulièrement, c'est une saine appréciation comparée des différents biens ou encore la détermination de ces *dimensions of value* dont l'objet constitue précisément ce que les Allemands appellent *Wertaxiomatik*. L'originalité de Bentham, c'est d'avoir voulu introduire la quantité dans l'appréciation de la valeur. On trouve chez lui un premier essai de cette arithmétique de la qualité qui est un très ancien rêve de l'esprit humain et dont Fechner devait donner des exemples célèbres dans un autre domaine. Si c'est le plaisir qui est pour nous révélateur de la valeur, il comporte en effet un certain nombre de coefficients qui introduisent en elle assez de complexité et de richesse pour qu'on puisse le considérer comme recouvrant ses formes les plus hautes. Ce sont les coefficients célèbres de l'intensité, de la durée, de la probabilité, de l'éloignement dans le temps, de l'extension à un nombre plus ou moins grand de personnes, auxquels on peut ajouter encore la fécondité et la pureté dont on voit bien qu'ils tendent à introduire la rationalité dans l'évaluation même du plaisir, mais dont on a montré souvent qu'ils étaient incomparables, qu'aucun d'eux ne pouvait donner lieu à une mesure véritable, qu'on ne pouvait pas songer à les faire entrer dans la même somme.

En réalité, nous nous trouvons ici en présence d'un problème plus général, celui que nous rencontrerons dans l'étude du jugement de préférence et qui

est de savoir s'il n'y a pas un critère du *mieux* irréductible à celui du *plus* et sur lequel se fonde l'appréciation de la valeur indépendamment des mesures proprement quantitatives auxquelles Bentham essayait, en le décomposant, de le réduire. Le résultat d'ensemble que l'on cherche à obtenir apparaît moins comme le résultat d'un calcul et d'une comparaison entre des éléments aussi disparates que comme l'objet d'une sorte d'intuition globale irréductible à toute analyse : ainsi il arrive, bien que la valeur du plaisir ne puisse être mise en doute, qu'il finisse par disparaître ou par ne plus faire qu'un avec son contraire dans ces formes extrêmes de la valeur où il semble que la nature soit à la fois surpassée et renoncée.

De même, on observera que le principe célèbre que le souverain Bien réside dans le plus grand plaisir pour le plus grand nombre, en dehors des difficultés que rencontre son application, se heurte à cette objection, c'est que, en définissant le bien par son extension, on risque toujours de porter atteinte à sa compréhension, ou du moins dans sa compréhension, à ce qu'il y a en elle de plus personnel, qui est aussi ce qu'il y a de plus précieux et de plus difficilement communicable.

Enfin, on ne peut pas ne pas tenir compte de l'argument de Simmel et de Bernays qui porte sur les conséquences mêmes auxquelles conduirait une évaluation purement quantitative si elle était possible, à savoir que dans le cas où la douleur d'un autre produirait en moi un plaisir dont l'intensité dépasserait l'intensité de cette douleur même, cette douleur serait justifiée, j'aurais le droit et peut-être même le devoir de l'imposer à un autre (1).

Stuart Mill

Telles sont les raisons pour lesquelles Stuart Mill, sans rien répudier des fondements de la doctrine de Bentham, mais pour donner au contraire à « l'utilitarisme » une base plus assurée, propose d'introduire la considération de la qualité du plaisir. Mais cette qualité, c'est la valeur elle-même et il n'est pas étonnant qu'on ait pu reprocher à Mill de n'avoir pas réussi à la définir, ni à l'analyser, car on sent bien qu'elle évoque seulement une appréciation immédiate de la valeur, par une sorte de sentiment privilégié tel que peuvent l'éprouver seulement les consciences les plus profondes et les plus délicates. Or, faire appel à un nouveau critère, celui de la compétence, c'est entrer dans un procès qui va à l'infini, car on n'a pas de critère de cette compétence elle-même, de telle sorte qu'on est obligé d'admettre qu'elle est à elle-même son propre juge. La hauteur la plus grande à laquelle une conscience puisse monter se mesure aux degrés successifs qu'elle a dû franchir pour s'élever au point où elle est parvenue : il arrive qu'elle devienne

(1) L'école de Bentham a fourni une contribution remarquable à l'étude des valeurs économiques. Il suffit ici de citer le nom de Ricardo dont le livre *Principles of political economy and taxation*, 1847, marque une date importante dans l'histoire de l'économie politique.

alors bienfaisante pour le plus grand nombre, mais elle n'est point nécessairement reconnue comme telle, elle peut être rejetée dans la solitude, demeurer un objet d'incompréhension et de haine, et nul ne peut prouver qu'elle cessera d'être méconnue un jour.

On peut citer encore le nom de SIDGWICK comme un représentant particulièrement fidèle des différentes tendances de l'empirisme traditionnel. Ses idées ont connu beaucoup de succès en Angleterre. Sa doctrine a en effet un caractère spécifiquement anglais. Elle a pour critère et pour idéal la coïncidence du plaisir individuel et de l'intérêt général. Et de plus elle fait encore une place à la théorie du « sens moral » : elle montre qu'il y a une connaissance intuitive et immédiate des axiomes moraux, mais qui restent eux-mêmes l'expression d'un rationalisme utilitaire. On trouve là une fois de plus d'une part une sorte de rencontre entre l'empirisme du sentiment et l'empirisme de l'utilité, et d'autre part la recherche d'une identité entre le désirable et le raisonnable. Il y a chez Sidgwick une sorte d'association entre l'utilitarisme classique et un intuitionnisme qui est destiné à le fonder, mais dont on peut dire à la fois qu'il procède de Kant et qu'il annonce certaines tendances de la philosophie moderne.

Le naturalisme de Darwin et son influence sur Nietzsche

On ne saurait négliger enfin l'influence profonde exercée par la théorie darwinienne de la *sélection naturelle* sur toute la pensée du XIXe siècle, ni son rapport étroit avec la théorie des valeurs, que les uns considèrent comme en étant l'expression et l'aboutissement, et les autres comme la contre-partie. Parmi les premiers il faut citer d'abord Nietzsche lui-même dont on voit bien qu'il considère la sélection naturelle comme contribuant au *triage des élites*. Mais on peut se demander alors comment les valeurs les plus fines et les plus délicates dont Nietzsche se fait si souvent le défenseur n'entrent pas en opposition avec les valeurs plus primitives et plus brutales que l'élan naturel de la vie suffit à justifier. On peut dire que le propre du christianisme et peut-être de la civilisation tout entière, c'est précisément de montrer qu'il existe entre elles un conflit et qu'on ne peut parler de valeurs biologiques que dans la mesure où les forces de la vie supportent les valeurs spirituelles de telle sorte que, dès qu'elles paraissent submerger celles-ci, ce sont elles qui doivent être *sacrifiées*. Le point le plus décisif où se montre l'originalité de la valeur réside précisément dans la possibilité du sacrifice, là où l'impulsion même de la vie est utilisée contre son mouvement le plus naturel, dès qu'il est infidèle à la valeur.

Spencer

Les thèses de Darwin ont été utilisées dans le naturalisme évolutionniste d'Herbert Spencer. Celui-ci définit la valeur par rapport à la vie, le propre

des valeurs positives étant de la favoriser et le propre des valeurs négatives de l'entraver. Spencer cherche à montrer que l'égoïsme de l'animal est à l'origine du développement de l'humanité, mais que la double liaison qui s'est établie peu à peu d'une part entre les fins poursuivies et les moyens qui permettent de les atteindre, d'autre part entre les considérations de l'intérêt général et de l'intérêt particulier, ont abouti à créer de nouvelles variations utiles qui ont fait prédominer l'altruisme sur l'égoïsme. Mais c'est faire preuve d'un singulier optimisme de penser que les conditions mêmes de la lutte pour la vie suffiront à produire par degrés le triomphe de la valeur et de la volonté de sacrifice : il y a une lutte au fond de la conscience humaine qui n'est pas la lutte pour la vie, mais la lutte entre deux formes de la vie, c'est-à-dire, entre l'instinct naturel et l'idéal spirituel ; celui-ci tend à se substituer à celui-là qui le supporte, mais peut l'empêcher de naître et menace toujours de l'engloutir ; s'ils parvenaient à coïncider, on peut se demander si la valeur même ne serait pas abolie.

Cette opposition est au fond de toutes les discussions sur la nature et sur l'évolution des valeurs : car la valeur implique le maintien et l'accroissement de l'existence. Mais on ne peut accepter de l'y réduire ; ou du moins il importe de montrer comment chaque existence cherche nécessairement, au delà des conditions limitatives qui définissent son caractère proprement individuel, un accord idéal à la fois avec les autres existences et avec la raison d'être qui la justifie.

Le pragmatisme. — On ne s'étonnera pas qu'il soit difficile d'établir une distinction entre le pragmatisme américain et le pragmatisme anglais. Le pragmatisme a été comme une vague qui a recouvert à un certain moment tous les pays anglo-saxons. On l'a défini comme un empirisme de l'action : et il est inévitable que l'action soit jugée principalement en fonction de l'utilité. On ne peut pas dissocier du pragmatisme américain un penseur comme SCHILLER, bien que sa doctrine soit connue en général sous le nom d'*humanisme* et que le pragmatisme se présente ici avec un visage original : il s'agit pour Schiller d'humaniser une matière qui par elle-même est informe, avant que l'action s'y soit appliquée pour la transfigurer. C'est avec cette action qui humanise toute chose que la valeur s'introduit dans le monde.

B) L'IDÉALISME ANGLAIS

Malgré le rôle privilégié de l'empirisme affectif ou utilitaire, ou du naturalisme et du pragmatisme, on ne saurait méconnaître pourtant l'existence d'une tradition idéaliste qui n'a jamais cessé d'exister dans les milieux platoniciens de Cambridge ou d'Oxford et qui s'est associée d'une manière plus ou moins directe à des courants religieux, ou à une influence des philosophies de Kant et de Hegel. Il suffit d'évoquer chez CUMBERLAND, le rôle joué par l'idée de perfection et chez CUDWORTH l'idée de la valeur éternelle des principes moraux comparées aux principes mathématiques, en tant

qu'elles sont des expressions de l'intellect divin, pour sentir que la métaphysique intellectualiste elle-même n'a jamais cessé de trouver un écho en Angleterre. Et l'on ne s'étonnera pas que l'idéalisme et l'intuitionnisme n'aient pas cessé d'y trouver des défenseurs depuis l'exemple de Berkeley et des Ecossais.

Le mouvement religieux : NEWMAN. — Il est impossible de négliger l'influence considérable exercée sur la réflexion philosophique, par le mouvement d'Oxford, c'est-à-dire par des penseurs dont la méditation a porté principalement sur le problème religieux. Le plus grand d'entre eux est Newman, dont on connaît l'influence sur H. Brémond, et qui a cru que l'entendement ne dépassait pas le domaine du probable, mais qui a eu le sentiment très vif de la valeur absolue de la conscience. Newman pensait que l'intuition était un don qui nous permettait d'atteindre l'intimité même des choses, c'est-à-dire ce qui constitue proprement leur valeur, là où l'entendement est impuissant (1).

Il importe de noter encore parmi les représentants les plus importants du mouvement d'Oxford, W. G. WARD dont la philosophie n'est pas sans rapport avec celle d'Ollé-Laprune, qui insiste comme lui sur l'idée de l'évidence morale et qui fonde le lien de la morale et de la religion sur l'existence même de la liberté en tant qu'elle est un don que Dieu a fait à l'homme.

JAMES MARTINEAU. — Le mouvement d'Oxford n'est pas un mouvement isolé. On peut en rapprocher un idéalisme éthique comme celui de James Martineau où l'on trouve sur bien des points une sorte d'anticipation de la théorie moderne des valeurs, en particulier dans cette idée que tous les motifs peuvent être classés selon leur degré d'excellence. On trouve aussi chez lui une étroite parenté avec le personnalisme contemporain dans cette conception de l'obligation qui définit à la fois la relation des personnes particulières entre elles et la relation de chacune d'elles avec la personne divine. Enfin, si la valeur est ici l'objet d'une expérience morale appropriée et si elle comporte des jugements qui sont tantôt vrais et tantôt faux, on voit la relation de cette forme de pensée avec celle que l'on a rencontrée antérieurement chez Brentano. On notera encore chez Martineau ces différentes thèses : à savoir que le domaine du devoir est au delà du domaine de l'être, que la nature fournit seulement au moi des possibilités qu'il domine toujours, et qu'il faut distinguer avec vigueur entre les forces qui nous poussent à agir et la valeur des motifs que la conscience doit apprécier.

L'inspiration hégélienne. — Cependant, il importe de noter l'influence considérable exercée sur le développement de la philo-

(1) Il faut rapprocher de son nom celui de TYRREL, qui est inséparable des querelles du modernisme, mais qui se rattache au pragmatisme dans la mesure où le pragmatisme juge de la valeur même de la croyance par la pratique à laquelle elle conduit, et au sens large du mot, enveloppe l'*efficacité* morale et religieuse.

sophie anglaise par la pensée allemande, en particulier par celle de Hegel, et qui paraît l'avoir détournée pendant un certain temps de son inspiration traditionnelle. Elle peut être rattachée à une œuvre comme celle de Coleridge sur qui l'influence de Schelling est si sensible. On la fait dater, en général, du livre célèbre de Stirling, *Le Secret de Hegel* (1865).

Mais il importe surtout de noter l'originalité et la profondeur des penseurs comme Green, Bradley et Bosanquet, dont la spéculation s'étend bien au delà du domaine de la valeur, mais qui ont su montrer sa solidarité à l'égard du domaine proprement métaphysique. Ils se sont attachés surtout à définir la signification de cette réalisation de soi (self-realization), dont on peut dire à la fois qu'elle trouve dans l'âme anglaise de remarquables consonances, et qu'elle met l'accent sur la valeur absolue de la personne, au sens que lui donnait déjà Kant et que le personnalisme contemporain a admirablement mis en lumière.

Green

Green est un philosophe très important dont l'action a été considérable, dont on a pu dire qu'il était kantien, mais qu'il lisait Kant avec les yeux de Hegel. Toute sa pensée est soulevée par un élan admirable à la fois idéaliste et religieux. Sa métaphysique de la connaissance est une théorie de la relation infiniment éloignée de l'empirisme de Mill. Le moi s'oppose à la nature en tant qu'il assume la responsabilité de ses actes. Et Green reconnaît comme Kant la valeur absolue de la personne humaine.

L'homme est citoyen de deux mondes, puisqu'il est à la fois un enfant de la nature et une créature de Dieu. La conscience individuelle est ainsi médiatrice entre le temporel et l'éternel. Et l'on notera chez lui cette analyse très remarquable dans laquelle il montre que ce n'est pas le plaisir que nous désirons, mais l'objet, dont le plaisir sera seulement la suite, de telle sorte qu'il y a aussi un plaisir du bien, mais que ce plaisir est l'effet de sa valeur, loin qu'il la constitue.

Bradley

Bradley fonde la valeur indivisiblement axiologique et métaphysique de la personne sur la liaison en elle du fini et de l'infini. Dans *la réalisation de soi*, le moi s'appréhende comme fini, mais il se veut lui-même comme

infini. Car se reconnaître comme fini et se vouloir comme infini sont une seule et même chose. Ainsi le moi trouve devant lui un développement qui n'a pas de fin, mais parce qu'il porte en lui le principe commun de sa finitude et de son infinitude. Le moi ne peut donc se réaliser lui-même que parce qu'il est l'agent même du tout, c'est-à-dire qu'il doit se dépasser toujours. Ce qui implique que la réalisation de soi et le sacrifice de soi s'accompagnent nécessairement, bien que le sacrifice soit d'ordre moral et que l'ordre religieux soit au delà (1).

Bradley montre qu'il y a dans le bien comme dans la vérité identité de l'idée et de l'existence. Mais dans le bien, c'est l'idée qui cherche à atteindre l'existence, au lieu que dans la vérité, c'est l'existence qui cherche à atteindre l'idée. Le bien n'est pas l'absolu, il est la qualité de quelque chose qui n'est pas lui, mais qui en procède et que nous désirons. Le Bien implique donc la réalisation de son idée par une volonté : et cette réalisation peut se produire de deux manières, par le sacrifice ou par l'affirmation de soi (self-sacrifice or self-assertion). Ainsi le bien, étant un aspect subordonné du tout, porte en lui la contradiction. Il y a un point où les deux extrêmes se rejoignent et où la contradiction s'évanouit. Mais la moralité ne subsiste que là où il y a un mal à vaincre et à changer en bien. Et la religion elle-même, qui est une relation entre l'homme et Dieu, comporte une contradiction, comme toutes les relations. Elle n'est qu'un aspect ou, si l'on veut, une apparence de l'Absolu où la religion et la philosophie doivent coïncider.

Mais on notera que, dans cette grande philosophie, la vérité est elle-même subordonnée à la valeur plutôt qu'à la cohérence logique. Il n'y a rien de plus réel que l'action même que nous accomplissons en vue du bien. Et tout ce qui doit être est nécessairement. Bradley dit encore de la valeur que c'est l'absolu qui en est le critère ; mais c'est une proposition que l'on pourrait peut-être renverser, comme on le verra dans le corps même de cet ouvrage, s'il est vrai que c'est par la valeur que nous avons proprement accès dans l'absolu.

Bosanquet

Bosanquet est lui-même très proche de Bradley. Mais sa philosophie ou du moins son langage évoque plus directement le problème des valeurs. Pour lui comme pour Bradley c'est l'absolu qui est le critère suprême de la valeur ; et comme pour Bradley, il s'agit de savoir comment se produit pour l'individu la réalisation de soi. Celle-ci n'est possible que grâce à une trans-

(1) Mais Bradley marque toujours avec beaucoup de force son opposition à l'égard de l'utilitarisme. Le plaisir ne peut fonder une règle morale. Il n'y a rien qui puisse être défini par l'égoïsme comme objectivement désirable. Mais il s'oppose à Kant à la fois parce que pour lui le concept d'une volonté formelle est un concept contradictoire, et parce qu'aucun devoir ne peut présenter un caractère d'universalité ; car il ne peut avoir de contenu que par une détermination qui est limitative, c'est-à-dire négative.

cendance de soi qui suppose une opposition de la nature et de l'absolu et grâce à laquelle seulement nous sommes capables de réaliser l'unité de nous-mêmes. L'infinité est en nous la marque de notre participation à l'absolu. Elle se réalise à notre échelle par l'harmonie que nous pouvons introduire entre les éléments multiples de notre expérience, comme on le voit en particulier dans la valeur esthétique, et bien que le dépassement de nous-même, sans lequel le moi serait incapable de se réaliser, ne soit possible que par un héroïsme continu. Mais le monde tout entier est pour Bosanquet une œuvre d'art unique pleine de significations infinies.

On peut rattacher encore au courant idéaliste les œuvres de MAC TAGGART qui infléchit l'hégélianisme dans le sens du pluralisme et considère comme l'objet de la recherche métaphysique l'existence spirituelle en tant qu'elle est constituée par un *collège de personnes*, — de SORLEY qui fait reposer la métaphysique sur la théorie des valeurs et pense que le propre de la réflexion philosophique, c'est de surmonter la dualité des deux domaines, celui de l'expérience et celui de la moralité, — de JAMES WARD enfin, qui a admirablement distingué le domaine des sciences de la nature, où tout arrive mécaniquement, du domaine des fins, qui est le domaine des valeurs : mais dans la nature elle-même, il découvre aussi des fins, ce qui le conduit vers un spiritualisme monadologique où de degré en degré on observe une ascension vers Dieu de toutes les formes de l'existence.

C) LE NÉO-RÉALISME

Par réaction contre la métaphysique intellectualiste et idéaliste, l'Angleterre, par une pente naturelle, se retourne vite vers un empirisme traditionnel. Mais cet empirisme a reçu une forme nouvelle sous le nom de néo-réalisme : ici la notion d'expérience se trouve singulièrement élargie, elle enveloppe tous les objets possibles, non pas seulement de la perception, mais encore de la pensée, de telle sorte qu'on a pu estimer quelquefois que le mot de réalisme était employé dans le sens même où on l'applique à Platon. Seulement, au lieu de dire que les choses sont des idées, le néo-réalisme dira que ce sont les idées qui sont des choses.

MOORE. — L'opposition contre le réalisme a été marquée d'abord par l'article célèbre de Moore publié dans le *Mind* en 1903 sous le titre : *Réfutation de l'idéalisme*. Contrairement à tous les efforts que font tant de penseurs pour dissocier la valeur de réalité, Moore en fait une espèce de la réalité. Et même il lui assigne un caractère objectif et absolu. De plus, on trouve

chez lui un rapprochement intéressant entre les deux significations que l'on peut donner au mot qualité. Le bien en effet est lui-même un et indécomposable, comme une qualité simple, comme la couleur jaune ; il est comme elle indéfinissable. Mais la différence qui les sépare, c'est que la valeur *dépend* du caractère intrinsèque de la chose, sans être une propriété de la chose elle-même, comme l'est le jaune. De la chose on peut dire qu'elle *porte la valeur, mais non pas qu'elle la contient.* Peut-être ce rapprochement témoigne-t-il en faveur de l'idée d'une essence qualitative du réel qui se révèle, quand il s'agit de la matière, sous la forme d'un contact sensible, et quand il s'agit de l'esprit sous la forme d'une intuition de valeur. En tout cas, il est vain de vouloir réduire la valeur à autre chose, à l'utilité ou au plaisir. Cependant, on ne manquera pas de faire observer, en ce qui concerne l'exposé même de Moore, qu'il ne nous permet pas de reconnaître le rapport qu'il faudrait établir entre la chose elle-même et la qualité qui en dépend, question que le philosophe ne peut éviter et qui se pose pour lui, à propos du jaune comme à propos de la valeur.

Les noms de Russell, d'Alexander et de Whitehead sont assez connus du public. Mais ils se sont intéressés tous trois au problème de la pratique.

RUSSELL accepte la critique que Moore a fait de l'idéalisme : mais il a considéré comme le problème fondamental du monde moderne l'accord de la liberté humaine avec le progrès du développement technique.

Alexander

Alexander décrit l'univers comme une hiérarchie où l'on voit émerger tour à tour quatre niveaux d'existence : les structures mécaniques, les symphonies de qualités, les rythmes de la vie et les opérations de la conscience. Déjà cette théorie de l'émergence (1) laisse entendre qu'il y a des degrés de valeur qui ont un caractère ontologique. Mais si on se rappelle la distinction cartésienne entre les qualités premières et les qualités secondes, on dira d'abord que les valeurs sont comme les troisièmes qualités des choses, ce qui est une expression empruntée à Bosanquet. Ce sont, si l'on veut, des créations de l'esprit, mais qu'il faut mettre en rapport avec la conscience collective plutôt qu'avec la conscience individuelle (cf. Mind, 1892, *Inter. Journal of ethics*, 1892). Au Congrès Descartes en 1937, Alexander définit l'objectivité de la valeur par la coercition. Mais les plus hautes valeurs sont des artifices destinés à donner satisfaction à certaines tendances des hommes : c'est pourquoi leur objectivité réside non dans la contrainte de la nature sur l'esprit, mais de l'esprit sur l'esprit.

(1) Peut-être cette théorie de l'émergence qui a eu un si grand retentissement n'est-elle qu'un écho de la théorie bergsonienne de l'évolution créatrice.

Whitehead

Whitehead attribue un rôle positif, en ce qui concerne la défense de la valeur suprême, à la religion considérée dans son avenir (Religion in the making). Mais dans un réalisme où il s'agit de décrire les choses plutôt que de les construire, on n'oubliera pas pourtant que les objets de la pensée sont de purs possibles jusqu'au moment où ils viennent s'incarner dans des événements et que la figure du monde dépend de l'action de notre liberté. Le réel est éprouvé en même temps qu'il est perçu. Ainsi l'esprit plonge ses racines dans le monde, mais c'est pour être capable de le dominer, c'est-à-dire pour « lui permettre de faire passer le possible à l'acte et de créer des valeurs ».

Laird

Laird chez qui on retrouve des traces de la tradition écossaise, fonde la valeur sur l'idée d'une relation entre la chose et l'intérêt que nous éprouvons pour elle, mais il critique le subjectivisme de Perry, en montrant que ce n'est pas l'intérêt que nous prenons à la chose qui détermine sa valeur, mais le caractère même de cette chose qui légitime au contraire cet intérêt. Ainsi les valeurs deviennent des prédicats réels des choses, au lieu d'être des dénominations extrinsèques.

Il critique aussi l'*a priori* de Kant comme celui de Brentano, bien que celui-ci soit un *a priori* matériel inséparable d'une expérience psychologique. Il parle de la valeur de la limaille de fer pour l'aimant, comme si l'amour et la haine n'étaient pas seulement des mouvements de la conscience, mais des puissances cosmologiques. De la même manière, il nie que la valeur implique nécessairement l'émotion : car elle enveloppe à la fois tout ce que je désire et tout ce dont je me sers.

On pourrait rappeler aussi cette définition de Laird, que « la valeur sous sa forme élémentaire est une *élection naturelle*, le fait que telle chose est en rapport plus étroit avec telle autre, au sens où l'on dit que certains atomes satisfont d'autres atomes qui ont une valeur convenable ». Cependant le mot satisfaction est employé ici dans un sens analogique ; et la question est de savoir si c'est seulement par métaphore ou pour attester une certaine continuité entre notre nature physique et notre initiative spirituelle qui trouverait en elle à la fois sa condition et son image.

***

Dans la postérité du néo-réalisme on peut citer encore les noms de JOAD qui considère le monde des valeurs comme un monde de réalités immuables et dont on peut dire qu'il « platonise », et surtout d'EWING qui malgré les critiques dirigées contre l'idéalisme traditionnel peut être considéré comme jetant un pont entre les deux doctrines.

Enfin, il convient de rattacher à l'idéalisme le mysticisme de W. R. INGE, que l'on peut définir comme un « platonisme chrétien ». Inge a consacré deux volumes, en 1918, à l'étude de la philosophie de Plotin. Il défend la notion des valeurs éternelles contre le progrès et la civilisation moderne. Ce sont les valeurs qui forment l'essence de la réalité et que le monde où nous sommes a pour charge de manifester.

AMÉRIQUE

On retrouve en Amérique les principaux courants de pensée que nous avons observés en Angleterre et en Allemagne.

A) LE PRAGMATISME AMÉRICAIN

L'Amérique est le pays où le pragmatisme que nous avons exposé plus haut, a trouvé à la fois son origine et ses développements les plus considérables. Peut-être est-il vrai de dire que le pragmatisme était en accord particulièrement étroit avec les aspirations de l'âme américaine, indifférente à la spéculation pure, mais toujours préoccupée par l'efficacité pratique considérée dans son double aspect technique et moral ou religieux. Mais on oublie presque toujours que l'idée de valeur est au centre de toute pensée pragmatique, que son essence même est de subordonner la vérité à la valeur, que la primauté de la valeur est donc son hypothèse fondamentale, que la valeur pragmatique comporte tous les degrés possibles entre le succès matériel et le développement spirituel, enfin qu'il y a dans le pragmatisme une métaphysique enveloppée qui, si elle suppose l'identité de l'être avec l'acte, dont l'action elle-même n'est qu'une expression dans le monde des phénomènes, relève singulièrement cette doctrine au-dessus de l'interprétation méprisante que les philosophes en ont donné quelquefois. L'amitié et la naturelle compréhension de James et de Bergson en seraient un témoignage suffisant.

PEIRCE. — Malgré l'injustice qu'il y avait à omettre le nom de Peirce qui, après s'être détaché du kantisme, a montré avec tant d'insistance que le

critère de la vérité réside seulement dans l'usage que l'on en fait et qui constitue proprement la valeur même comme vérité, on ne saurait méconnaître que le nom de James domine toute cette grande période.

L'originalité de James

Chez James en particulier, le pragmatisme n'est pas un renoncement à la philosophie, il est une philosophie qui est redevenue vivante au lieu d'être restée purement spéculative. Et s'il lui est arrivé de rabaisser la spéculation, c'est dans la mesure où elle se détachait de la vie, au lieu que la vie au contraire ne devrait cesser de l'éprouver et de la nourrir.

Mais en dehors de l'inflexion générale de la doctrine que l'on a étudiée dans la Ire Sect. du présent chap., on trouve chez James en particulier, une analyse plus élaborée de la valeur. James prétend tout tirer de l'expérience, qui est d'abord l'expérience de la valeur (1), de telle sorte qu'il étend singulièrement l'acception que l'on donne en général à ce mot. Il est préoccupé surtout d'accuser la multiplicité infinie de ses formes (ce qui justifie son pluralisme), de maintenir la valeur de la personne (que l'empirisme sacrifie), enfin de réserver ce jaillissement infini de possibilités que la conscience ne doit pas cesser d'accueillir et dont nous montrerons dans la 3e Part. du Liv. II, qu'il est au cœur même de la théorie des valeurs.

Le souci de James de demeurer toujours en rapport avec l'expérience concrète et de juger de la valeur non point par le principe d'où elle procède, mais par les effets qu'elle produit, le conduit à discerner trois critères de la valeur : 1° une jouissance qui est en même temps une illumination intérieure ; 2° une satisfaction logique qui se réalise par une cohérence interne de tous les éléments de la conscience ; 3° une fécondité pratique. Toutefois cette jouissance est un signe qui peut être trompeur, cette cohérence interne a besoin d'un principe intérieur qui la fonde, enfin cette fécondité pratique risque toujours d'être réduite à une utilité visible et matérielle, et les réussites de ce genre sont obtenues souvent au détriment de la valeur plutôt qu'elles ne la constituent.

Dewey. — Il importe de rattacher au pragmatisme l'école de Chicago, dont le fondateur est Dewey et qui, au lieu de chercher à donner à l'action, en tant qu'elle légitime la valeur, une signification ontologique, l'a considérée au contraire comme ayant un caractère purement *instrumental*. L'homme n'est rien de plus qu'un être biologique et social, les valeurs n'ont de sens que par leur efficacité. Mais les valeurs spirituelles n'ont ni indépendance ni originalité : elles ne sont que l'expression d'une défaite destinée à dissimuler notre échec sur le plan du réel.

(1) L'expérience religieuse peut être considérée comme une expérience privilégiée qui nous la découvre (cf. *L'Expérience religieuse*, p. 15).

B) L'IDÉALISME PERSONNALISTE

On ne saurait négliger le retentissement qu'avait obtenu à la fois en Amérique et en Europe l'enseignement et la prédication d'EMERSON. Il n'y a pas chez lui de philosophie systématique, mais le transcendantalisme nous apprend à découvrir dans les phénomènes eux-mêmes une signification mystérieuse qui leur donne leur valeur ; et il n'y a rien dans le monde qui ne soit la manifestation de la beauté universelle.

D'autre part, l'action de la philosophie allemande, en particulier de celle de Hegel, n'a pas été moindre en Amérique qu'en Angleterre. Toutefois l'influence de Kant ne cesse d'être vivante dans la théorie américaine des valeurs, comme le montre l'exemple de M. W. URBAN. Aux yeux de Urban, Kant est l'inspirateur de toute la philosophie des valeurs. Il place les valeurs dans le sujet, puisque la science les exclut de l'expérience sensible. La raison au contraire est toujours orientée vers le bien, c'est-à-dire vers la valeur. Telle est la substance de la tradition européenne et le kantisme est pour lui l'héritier du platonisme.

Parmi les penseurs les plus originaux d'inspiration idéaliste qui intéressent l'histoire des valeurs, il faut citer surtout les noms de Howison et de Royce.

HOWISON repousse le naturalisme et l'hégélianisme de l'idée ; il se rattache à Kant par le privilège métaphysique qu'il attribue à la raison pratique sur la raison théorique (ce qui est sans doute l'idée fondamentale qui est à la base de toute la théorie moderne des valeurs) ; pour lui comme pour Kant, la personne humaine possède une valeur absolue. Aussi comprend-on qu'il défende le pluralisme ; il n'a pas de plus grand adversaire que le monisme sous toutes ses formes (matérialiste ou hégélien).

L'idéalisme personnaliste trouve encore un représentant remarquable chez BOWNE qui publie en 1908 son ouvrage célèbre *Personnalism*.

Royce

Il faut faire une place particulière à Royce, dont l'influence a été considérable aussi bien en Amérique qu'en Europe. Il importe de marquer d'abord comment Royce a introduit dans la théorie des valeurs un rôle original de la négation, comparable à celui qu'il joue dans la dialectique de Hegel. Le bien, en effet, est solidaire du mal, parce que le bien ne peut être défini que comme *le mal vaincu*.

Dans la philosophie du loyalisme, Royce établit une opposition très vive entre celui qui fait tout pour obtenir le pouvoir et celui qui demeure loyalement fidèle à une cause (c'est l'opposition des valeurs égoïstes et des valeurs désintéressées : l'individu ramène tout à lui, ou se met au service d'une idée qui le dépasse). Le choix que l'on peut faire entre des *causes* (valeurs) différentes risquerait de provoquer la guerre, si la loyauté, qui est en nous la suprême valeur, n'était pas considérée par nous comme la suprême valeur en autrui et n'exigeait pas de nous le respect. Le règne universel de la loyauté, ou encore la loyauté à la loyauté, représente l'idéal de Royce. Nous sommes là au cœur même de la théorie des valeurs : car la question est toujours de savoir comment la valeur peut prendre des formes différentes selon les vocations différentes, sans justifier pourtant les conflits qui opposent les hommes entre eux. C'est au nom de la valeur qu'on se bat et la foi dans la valeur engendre le courage pour la défendre. L'accord entre les hommes peut-il être obtenu dans tous les cas autrement qu'au prix de certains abandons ?

C'est à la philosophie personnaliste qu'il convient de rattacher aussi le nom de HOCKING, successeur de Royce à Harvard, dont la pensée lui demeure apparentée et qui incorpore à la doctrine un appel à l'expérience du réel, en particulier à l'expérience religieuse au sens de James.

Il faut citer encore le nom de MERZ, *A fragment of the human mind*, pour qui la personnalité est la première catégorie de la réalité, la réalité objective étant seulement un moyen qui permet aux personnes de communiquer, et le périodique *The personalist*, publié à Los Angeles, sous la direction du R. T. FLEWELING.

GARNETT qui est un Australien, mais se rattache peut-être plus étroitement à la philosophie américaine qu'à la philosophie anglaise, soutient que les valeurs sont des réalités concrètes dont l'expérience est commune à tous les hommes : chacun d'eux constitue une personne qui est un véhicule de la valeur. Pour lui aussi la valeur est une troisième qualité des choses comme l'espace est une qualité première et le sensible une qualité seconde. Mais il y a une volonté éternelle immanente en chacun de nous, avec laquelle nous pouvons être en accord ou en désaccord, et qui engendre la valeur ou son contraire *(disvalue)* : la réalisation même de ce contraire est la condition de notre ascension. Mais les plus grands biens ne peuvent nous appartenir que s'ils ont été librement choisis par nous, au lieu de nous être donnés ou imposés du

dehors. Il faut qu'ils soient comme une expression que chacun donne de lui-même *(his own self expression)*. Et le désir de réalisation de soi subordonné à la volonté d'un bien universel est le fondement même de notre existence finie.

C) Le néo-réalisme

On rattache le plus souvent en France le mot de réalisme au nom de Perry, comme le mot de pragmatisme au nom de James. Le programme du néo-réalisme fut formulé par quelques philosophes, parmi lesquels Perry lui-même, dans un ouvrage dirigé contre l'idéalisme, à qui on reprochait surtout son subjectivisme intégral et intitulé *The new realism, corporative studies in philosophy*, Macmillan, 1912.

Perry, développant une thèse de Spinoza (*Ethique* III, prop. 9 ; remarque), identifie la valeur avec l'intérêt, avec le désiré pris dans sa signification la plus générale, sans qu'il y ait lieu de se demander s'il y a un intérêt qui est légitime et un intérêt qui ne l'est pas. L'intelligence comme telle est incapable pour lui d'apprécier la valeur : un être purement intellectuel vivrait dans un monde étranger à la valeur. Mais Perry ne cherche pas si en dehors des affections de plaisir et de douleur, il n'y a pas dans la conscience d'autres facteurs (par exemple certains sentiments originaux et irréductibles) qui sont comme les marques caractéristiques de la valeur.

Le réalisme critique. — Depuis 1920, il faut faire place à un nouveau mouvement qui porte le nom de *réalisme critique* auquel se rattachent des philosophes comme Santayana, Lovejoy et Sellars. Par opposition aux valeurs instrumentales de Dewey, Santayana montre que le caractère propre des valeurs c'est d'être désintéressées.

Mais le néo-réalisme couvre des tendances bien différentes, car on le voit incliner tantôt vers le naturalisme et même le matérialisme, tantôt vers le platonisme et parfois le personnalisme.

On ne s'étonnera donc pas de cette remarque curieuse de Krusé que le subjectivisme de la valeur puisse être lié au réalisme, par exemple chez Perry et Santayana (comme chez Meinong, Russell et Moore) et que le subjectivisme ne soit pas compatible avec le *méliorisme* où la valeur cherche sans

cesse à pénétrer le monde pour le transformer ; car si les valeurs sont subjectives, nous n'avons aucune raison de chercher à améliorer le réel tel qu'il nous est donné. Mais cet argument n'est pas sans réplique, car on peut soutenir que c'est seulement en agissant sur le monde que l'on réussit à prendre une possession subjective de la valeur elle-même.

SECTION IV

LES THÉORIES DE LA VALEUR DANS LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE

Privilège accordé au jugement de valeur

En France, on ne s'est intéressé d'abord à la valeur, — et nul ne s'en étonnera, — que comme à l'objet d'un jugement, ainsi que le montrent les travaux de Durkheim, de Bouglé et de Goblot ; on s'est appliqué à opposer les jugements de réalité et les jugements de valeur en se demandant quel était leur fondement respectif et si les uns ne pouvaient pas être ramenés aux autres. Du moment que la valeur était considérée comme inséparable d'une affirmation, il était évident que la question essentielle devait porter sur le critère de la valeur. En tout cas, par la liaison même de la valeur et de l'esprit qui en juge, *les philosophes français se sont montrés en général réservés et défiants à l'égard d'une valeur qui ne serait pas elle-même la vérité d'une valeur.* La vérité était toujours pour eux l'étalon de toutes les valeurs et non pas une valeur parmi les autres : et c'était même la diminuer, l'affecter d'un caractère de subjectivité, que de lui donner ce nom.

Le problème des valeurs n'a point eu pour effet en France comme à l'étranger d'ébranler les positions d'une métaphysique traditionnelle qui sommeillait depuis longtemps et avait été submergée par le kantisme et par le positivisme. Il s'est présenté d'abord comme un objet privilégié de la recherche pour les psychologues ou les sociologues.

A) Relativisme psychologique et sociologique

« La logique des sentiments » de Ribot

Dans ce livre, Ribot fait mention au chapitre II, § 2, de l'usage qui a été fait du mot valeur par Ehrenfels, Meinong, Eisler, Witasek, Urban, etc. Mais l'idée la plus intéressante de Ribot, c'est que les valeurs jouent le même rôle dans la logique affective que les concepts dans la logique intellectuelle. Il est conduit vers l'idée d' « abstraits émotionnels » (p. 41), qui n'est pas sans évoquer déjà les analyses si pénétrantes de M. Etienne Souriau, dans *L'Abstraction sentimentale*. Il aurait pu en tirer une logique des possibles immanents à la liberté et entre lesquels il faut que la liberté choisisse. Mais pour lui, comme pour tout l'empirisme, en particulier pour Ehrenfels, la valeur d'une chose est subjective : elle se définit par son aptitude à provoquer le désir. Elle est toujours proportionnelle à la force des désirs. Encore ne faut-il pas méconnaître la distinction que nous ferons au Liv. II, 1re Part., Sect. III, entre le désirable et le désiré. Le problème sera donc ici comme toujours de savoir ce qui fait qu'une chose mérite d'être désirée. Le jugement de désir au lieu d'être une transposition intellectuelle du désir est une justification du désir, un jugement sur le désir même. Ce jugement suppose ou suscite un désir d'un ordre plus élevé et implique l'idée d'une hiérarchie des désirs. Et sans invoquer le témoignage de Brentano, on peut dire qu'une chose ne mérite précisément d'être désirée que si elle est estimée à sa *juste valeur* ce qui est « le vrai office de la raison » comme le dit Descartes dans une lettre à Elisabeth (Ad. et T., t. IV, p. 284) (1).

La pensée des sociologues

Mais les sociologues sont les premiers de nos penseurs qui se soient intéressés directement au problème des valeurs : la valeur elle-même devenait pour eux un fait comme les autres faits, mais qui était d'origine sociale et dont il suffisait par conséquent de décrire la nature et d'expliquer la formation. Le propre de la sociologie française, c'est d'avoir essayé d'*établir un passage du fait au droit, c'est-à-dire du désiré au désirable, par l'intermédiaire du socialement désiré* qui représenterait le désirable auquel il s'agirait de conformer le désiré. La valeur devient ainsi un fait d'expérience dont le rôle est de régler l'action individuelle.

Ainsi, bien qu'il y ait une expérience de la valeur, la valeur dépasse la conscience individuelle qui s'y assujettit plutôt qu'elle ne la dicte. Telle est la raison pour laquelle la valeur ne peut pas être confondue avec le désir et qu'il lui arrive même de le contredire. Les philosophes français ont marqué

(1) On sait que le terme de juste valeur trouve son application précise dans l'ordre économique où il désigne le prix auquel les choses *doivent* être payées.

avec beaucoup de force l'impossibilité pour la valeur de résider dans un caractère objectif qui appartiendrait aux choses elles-mêmes. Elle dérive toujours d'un certain rapport et même d'une certaine communication qui s'établit entre les personnes. Cependant chez Durkheim, comme chez Auguste Comte, la sociologie se présente comme une application des méthodes de la science au problème du rapport entre les hommes : il aboutit ainsi naturellement à *une sorte de matérialisation du spirituel*, et il faut que la valeur s'impose à la conscience individuelle comme une contrainte qu'elle est obligée de subir. Mais le fait social n'est qu'un témoin dont on peut dire qu'il est au-dessous et non point au-dessus des exigences de la conscience personnelle : c'est dans chaque conscience que la valeur se révèle par une sorte d'approfondissement qui est un dépassement d'elle-même. Avec ces réserves, le sociologisme pourrait être regardé comme illustrant le caractère universel, c'est-à-dire supra-individuel de la valeur. Mais il faudrait qu'il acceptât lui-même de s'intérioriser, de chercher derrière les faits qu'il décrit une signification cachée, une action de l'esprit pur dans le lien qui unit les esprits entre eux. Le mot de société a deux sens différents : l'un en fait une sorte de monstre mystérieux et anonyme qui dévore ses enfants, et l'autre une sorte de médiation réciproque de chacun et de tous dans la pénétration d'une intimité qui leur est commune.

On connaît la thèse célèbre que Durkheim a présentée au Congrès de Bologne, en 1911, sur la *Distinction des jugements de valeur et des jugements de réalité*. Il n'y a pas pour lui une manière de penser et de juger pour poser des existences et une autre pour estimer des valeurs. Mais c'est la société qui engendre l'apparition des valeurs, elle nous impose l'adhésion à certaines valeurs qui n'ont de sens que par rapport à elle, au lieu d'exprimer seulement les vœux les plus profonds d'un être personnel et libre. Enfin c'est la division du travail qui fonde la distinction entre les différentes espèces de valeur, alors qu'on pourrait se demander si elles ne sont pas en rapport avec les différentes fonctions de la conscience.

BOUGLÉ s'est engagé dans la même voie que Durkheim : il a contribué à montrer en particulier comment l'existence des valeurs supérieures est la condition de la vie même de la société.

TARDE. — On pourrait concevoir au contraire une sociologie d'inspiration personnaliste, dont Tarde pourrait être cité comme une sorte de précurseur parmi des sociologues qui en France ont incliné dans une direction en général tout opposée : mais en fondant la sociologie sur les rapports mutuels des êtres individuels, en montrant comment ils s'imitent ou se contredisent, Tarde avait essayé de sauvegarder leur indépendance, dans une participation pourtant à un idéal qui leur est commun.

B) ASPECTS DIFFÉRENTS DU RATIONALISME

Le rationalisme continue à trouver en France un terrain d'élection, bien qu'il se présente sous des formes un peu différentes.

Léon Brunschvicg

C'est Léon Brunschvicg qui a marqué le plus fortement le rationalisme français de la première moitié du siècle. Son intellectualisme le conduit à considérer la vérité comme la valeur fondamentale : c'est dans la poursuite de la vérité que l'esprit prend conscience de son activité originale. Mais il s'agit toujours pour lui d'une recherche dont il est impossible de prévoir par avance les résultats. Il y a seulement un progrès de l'esprit qui tend toujours vers l'objectivité et dont la vertu fondamentale est le désintéressement. Le désintéressement est ainsi la marque propre de toutes les valeurs. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'on ait pu montrer qu'il existe chez Brunschvicg une correspondance entre toutes les valeurs et définir une spiritualité brunschvicgienne dont l'intellectualisme n'est qu'une expression et même reconnaître en lui les caractères essentiels d'une philosophie proprement religieuse.

Parodi

M. Parodi a toujours été préoccupé par le problème moral. C'est ce problème qui forme pour lui l'intérêt général de la pensée philosophique, comme on le voit déjà dans ses livres intitulés *Le Problème moral et la pensée contemporaine*, *Les Bases psychologiques de la vie morale*, ou *Traditionalisme et démocratie*. Dans deux petits ouvrages qui ont un titre commun, *En quête d'une philosophie*, c'est encore le problème de la valeur qui retient fondamentalement son attention : le second a pour objet la conduite humaine et les valeurs idéales. Dès le premier chapitre, il oppose les tendances aux jugements de valeur. Le beau, le vrai, le bien, sont « les lois dernières d'une pensée qui tend à s'affirmer, à se poser, à se posséder elle-même et par cela à se réaliser en œuvres spirituelles à son image ». Malgré les oppositions, elles tendent à l'unité : le bien est la notion ultime qui réalise la synthèse de l'intelligible et du réel. Le monde des valeurs idéales est un monde immanent et transcendant à la fois, un monde de l'action et de l'histoire. Et Dieu est conçu comme un acte pur qui exprime les conditions de possibilité à la fois de la création et de l'évolution, de tout ce qui peut être et de tout ce qui doit être.

A. Lalande

Nous aurons l'occasion à plusieurs reprises de discuter les thèses de M. André Lalande qu'il a exposées avec une grande clarté dans son dernier ouvrage intitulé *La Raison et les normes*. M. Lalande met toute sa confiance dans la raison, mais dans une raison vivante et inventive qu'il appelle aussi la raison constituante et qu'il ne faut pas confondre avec la raison constituée où elle se fixe à une époque déterminée en principes d'une apparence immuable. Mais cette raison est éminemment normative : elle implique

la supériorité du *Même* sur l'*Autre*. Contrairement à l'évolutionnisme traditionnel, tous les changements auxquels nous devons attribuer une valeur vont dans le sens non pas de la différenciation qui tend à produire la guerre entre tous les êtres, mais dans le sens de l'assimilation qui tend à les unir. La valeur est donc une réaction contre la vie : c'est elle qui donne à la fois à la connaissance et à l'action leur triple but que M. Lalande a toujours formulé dans les mêmes termes : assimilation des esprits entre eux, assimilation des choses entre elles, assimilation entre l'esprit et les choses (cf. en particulier *Les Illusions évolutionnistes*, chap. V à VII) (1).

É. Bréhier

M. Bréhier est d'abord un historien de la philosophie. Mais c'est aussi une préoccupation rationaliste que l'on trouve au fond de sa pensée quand il exprime ses doutes sur la philosophie des valeurs. On voit bien qu'il éprouve une égale crainte de trouver derrière cette « métaphysique larvée » soit un retour au mysticisme, soit un primat donné au sentiment, soit une porte ouverte à l'arbitraire. Mais peut-être faut-il dire que la valeur véritable réside non pas dans le privilège accordé à l'une des puissances de la conscience sur toutes les autres, mais dans la convergence de toutes.

HUBERT. — Un idéalisme rationaliste inspiré d'Hamelin, trouve son expression chez M. René Hubert qui a un sentiment très élevé de la valeur de la personne humaine et de la liberté elle-même en tant que, dans l'ordre pratique, elle s'assujettit nécessairement à un processus dialectique comparable à celui auquel elle s'assujettit dans son activité théorique. M. Hubert est préoccupé de se frayer un chemin entre la morale empirique et la morale religieuse qui pour des raisons opposées excluent également la philosophie. Dans le *Traité de Pédagogie* de la collection Logos, on trouve une analyse pénétrante du rapport de la valeur avec l'évolution psychogénétique, de la hiérarchie des valeurs et de l'initiation aux valeurs.

NABERT. — M. Jean Nabert, dans les deux livres très remarquables qu'il a publiés, intitulés *L'Expérience intérieure de la liberté* et *Eléments pour une éthique*, où l'on retrouve à la fois l'influence de Kant et de Maine de Biran, s'est attaché à découvrir avec beaucoup de subtilité et de profondeur, en mettant seulement sa confiance dans l'observation la plus immédiate et la plus exigeante, cette sorte d'extrémité de la conscience de soi où notre activité la plus essentielle ne s'exerce que dans la rencontre de la valeur.

(1) On observe chez GOBLOT des préoccupations qui ne sont pas sans parenté avec celles de Lalande : une inspiration d'origine à la fois positiviste et rationaliste, une interprétation sociologique de la valeur, une fidélité à la méthode des sciences qui le conduira, comme nous le verrons plus tard, à vouloir introduire la quantité dans l'appréciation de la valeur (cf. Liv. II, 5e Part., chap. III).

C) Le lien de la valeur et de l'absolu

A côté du rationalisme, et parfois indépendamment de lui ou même contre lui, la philosophie des valeurs avait trouvé en France un point d'appui dans la tradition religieuse. Les travaux de Fonsegrive, puis de Blondel et de ses disciples avaient essayé de dégager l'idée d'une expérience de la valeur ou d'un mouvement intérieur de l'âme vers la valeur où l'on voyait déjà apparaître cette connexion profonde de la valeur avec l'activité spirituelle qui constitue sans doute l'essence de toute réflexion métaphysique. C'était déjà sans doute l'affirmation fondamentale sur laquelle reposait le rationalisme lui-même, mais jamais cette pensée n'a été mise en lumière avec autant de force et de pénétration que par Jules Lagneau. Il est en France le précurseur authentique, le plus méconnu et le plus représentatif de la philosophie moderne des valeurs.

Lagneau

Jules Lagneau, en effet, dont les disciples ont publié en 1925, sous le titre *De l'existence de Dieu*, les célèbres leçons professées en 1892-1893, au lycée Michelet, s'attachait, dès cette époque, à montrer, en s'inspirant des enseignements de la *Critique de la Raison pratique*, que *nous atteignons à sa source dans l'acte libre ce droit à être qui est au-dessus de l'être et qui est précisément la valeur.* C'est la valeur qui est pour lui la réalité absolue. Aussi ne cesse-t-il de nous dire que nous devons admettre une subordination à la fois de l'*existence* sensible et de l'*être* intelligible à la *valeur* qui est l'acte de la pensée ou de la liberté considéré dans son exercice même. Le monde n'est pas vraiment réel pour celui qui ne comprend pas à quel point, considéré dans sa réalité nue, il est sans valeur. « *Ce qui fait la réalité de ce qui est, c'est son rapport avec ce qui n'est pas*, qui exclut l'existence, mais consiste dans la position même de l'être et de l'existence. »

Mais Lagneau considère la liberté qui nous donne l'être comme étant inséparable de la nature. La liberté, c'est notre vraie nature. Seulement, être libre, c'est agir non pas comme nature donnée, mais comme nature qui se donne à elle-même. Et comme on ne peut pas dissocier la liberté de l'idée du parfait, qui est la forme abstraite de la liberté, la liberté franchit toujours nécessairement la sphère de l'égoïsme ou de l'apparence, et *en se posant comme liberté, elle se pose comme voulant aussi le tout,* c'est-à-dire à la fois comme volonté et comme amour.

Ainsi l'idéal, c'est la vérité même du réel. Affirmer que quelque chose doit être, c'est affirmer que ce qui doit être est l'essence de ce qui est. Dieu est donc défini comme l'identité du réel et de l'idéal. Les deux termes ne se distinguent l'un de l'autre qu'afin de permettre qu'en nous l'idéal se change en réalité, c'est-à-dire, dans le langage qui est le nôtre, que nous nous réalisons par un acte qui est un acte de participation. La valeur, c'est Dieu qui se réalise en nous. Le seul moyen que nous ayons de le connaître, c'est de faire qu'il devienne en nous l'être même qui nous est propre.

Ainsi nous observons chez Lagneau une conception de la valeur que nous retrouverons au Liv. II, 3e Part., chap. III, et selon laquelle il n'y a de valeur pour nous dans le monde que celle qui procède de la valeur que nous aurons su nous donner ainsi à nous-même. « Pour celui à qui le monde apparaît comme n'ayant aucun sens, il n'a en effet aucun sens ; pour celui qui n'a lui-même aucune valeur, il n'a aucune valeur. Le sens des choses nous apparaît plus nettement à mesure que nous augmentons notre valeur propre. »

Telle est cette philosophie dont on peut dire qu'elle tendait à fonder l'être sur la valeur avant même qu'il se soit constitué une philosophie des valeurs, et que le mot de valeur ait acquis dans l'ensemble des notions philosophiques la place et le relief qu'il possède aujourd'hui. Les deux thèses fondamentales de Lagneau, c'est que la valeur réside dans le rapport de l'acte et de la liberté et que la valeur nous fait entrer en contact avec l'absolu,

au lieu d'être une réalité susceptible d'être donnée. Ainsi la valeur n'a pas proprement de fondement métaphysique, car elle est le fondement de la métaphysique elle-même. Cette doctrine n'est connue de nous que par quelques notes de cours et par un exposé parfois enveloppé et qui n'est pas sans maladresse dans l'expression. Elle a eu un succès très modeste et très fort. ALAIN a été l'élève de Lagneau, mais on peut craindre que ses disciples n'aient été portés à sacrifier dans sa doctrine la métaphysique au moralisme et le moralisme lui-même à la simple recherche de la vérité (comme on le voit dans l'histoire de l'Union pour l'action morale qui est devenue l'Union pour la vérité); mais il y a bien de la différence entre dire que l'Etre est présent à qui s'engage dans un acte par lequel il affirme la valeur ou se préoccuper seulement d'acquérir une connaissance dont il s'agit de discerner si elle est vraie ou si elle est fausse (1).

Bergson : La valeur et le privilège de l'immédiat

Déjà en essayant de retrouver les données immédiates de la conscience derrière tous les artifices par lesquels l'intelligence essaie de les interpréter et de les utiliser, Bergson suggérait que l'immédiat de l'intuition est aussi un immédiat métaphysique ; car cet immédiat qui s'est trouvé être la *qualité* est en même temps la *valeur suprême de chaque chose au moment où elle nous découvre son essence, où nous la saisissons à l'état naissant.* L'immédiat, c'est le retour à la source, le point où nous pouvons retrouver le contact de chaque chose avec l'absolu dont elle procède. Mais le rôle joué par la durée dans cette philosophie, l'accumulation de tout le passé dans un présent qui ne cesse de s'enrichir et cette expansion toujours accrue de l'élan vital vers un avenir où s'exprime à chaque instant sa puissance créatrice mettent en lumière deux des problèmes essentiels qui ont toujours été inséparables de la théorie des valeurs : le premier réside dans la relation entre le sens même du temps et l'affirmation de la valeur et le second dans la nécessité de trouver au cœur de l'ontologique, quand on pénètre en lui assez profondément, la présence de l'axiologique. Le sens même du temps, et la possibilité de clore à chaque étape le mouvement de l'évolution sur une de ses acquisitions ou de lui laisser une ouverture infinie, nous montrent avec *Les deux sources de la morale et de la religion* comment, dans le domaine même de la valeur, nous pouvons compromettre celle-ci en l'immobilisant, en préférant en elle le dehors au dedans et le statique au dynamique.

(1) On observe la même défiance à l'égard de la métaphysique chez Brunschvicg qui poursuit un idéal proprement intellectuel, le transpose en idéal moral dans le domaine de la pratique et qui oppose, comme Kant, cet idéal moral au primat de l'être dans l'ancienne ontologie (alors que l'apparente révolution kantienne aboutissait moins peut-être à discréditer l'être qu'à montrer qu'il est un acte et non une chose).

La valeur et l'obstacle : Le Senne

Il a fallu attendre jusqu'à M. Le Senne pour trouver un philosophe français qui aperçût le problème des valeurs dans toute son originalité et dans toute son ampleur ; et l'on sait comment pour lui, la valeur se découvre à nous quand nous venons buter contre l'obstacle qui nous révèle la misère de notre moi fini et la puissance qu'il a de se dépasser ; c'est alors qu'apparaît l'activité de l'esprit par laquelle notre vie s'oriente vers l'absolu dans un progrès infini où nos moindres démarches reçoivent une signification qui les transfigure. L'obstacle n'est donc pour M. Le Senne qu'une sorte de révélateur de la valeur. Il faut que l'échec se produise pour que la conscience se réveille et aperçoive la valeur comme une voie de salut et de délivrance. Elle est donc pour nous d'abord une sorte de remède. Et, selon une démarche qui n'est pas sans rapport avec celle de Hegel, la négation la médiatise. Si nous n'avions que l'expérience du succès, la conscience s'abolirait dans la facilité. La valeur est toujours une victoire. M. Le Senne s'est opposé surtout à toutes les doctrines qui prétendaient enfermer la valeur dans un concept : elle engage la conscience tout entière, dont l'activité est toujours tendue soit vers le haut, soit vers le bas (elle est donc bipolaire) et enveloppe les déterminations plutôt qu'elle ne les abolit (elle est atmosphérique). Il y a toujours, il est vrai, un rapport entre la situation où nous sommes placés et la valeur que nous devons mettre en œuvre. Mais la valeur n'est pas un objet de connaissance. *La seule manière de connaître la valeur, c'est de chercher à valoir.* L'existence est valeur, et la valeur est personnelle ; elle unit entre elles des personnes, et la valeur suprême qui est la source de toutes les autres, c'est Dieu : c'est lui qui fonde la participation de toutes les consciences à la valeur ainsi que la possibilité de leur communication mutuelle. Et c'est la valeur qui définit à chaque instant le rapport de la transcendance et de l'immanence.

On ne récusera pas le rôle de l'obstacle, de la douleur ni du mal dans la formation de la personne et dans l'acquisition de la valeur : mais on ne voudrait leur accorder aucun privilège, ni voir suspecter des expériences positives dans lesquelles une activité plus parfaite connaît moins de résistance. On demandera aussi de faire acception des personnes et de ne pas confondre le mérite proportionnel à l'effort avec la valeur vers laquelle l'effort aspire, à moins peut-être de vouloir réduire toute valeur à la valeur morale, définie de la manière la plus stricte. S'il y a des valeurs proprement intellectuelles ou esthétiques, il arrive souvent, dans ce double domaine, que l'effort se montre inefficace : il ne suffit pas à créer la valeur, il ne contribue pas à l'accroître. Sous sa forme la plus haute, la valeur participe de la grâce plus que du mérite.

Enfin, on ne négligera pas que l'obstacle peut produire des effets bien différents : sans parler du découragement ou de la malédiction qu'il lui arrive de susciter, il semble que l'obstacle comme tel, au lieu de faire naître une activité proprement spirituelle, tend à engendrer une technique utilitaire par laquelle nous devons essayer de le tourner ou de le vaincre. Il redouble ou affine l'activité qui s'est heurtée à lui sans la changer de nature. Et là où il l'oblige à se spiritualiser, on a pu objecter souvent qu'il y a pour elle une sorte de défaite ou de consolation. La vie spirituelle la plus belle est celle qui n'a pas besoin d'être forcée et qui, dans son mouvement le plus spontané, trouve toujours devant elle des occasions et change l'obstacle même en occasion. Mais l'on reconnaît bien volontiers que la doctrine de l'obstacle, qui est une sorte de pédagogie d'un désir encore impur, est le soutien de notre faiblesse et qu'il n'est aucun homme qui, peu ou prou, ne puisse lui demander secours.

Cependant, quelle que soit la liaison qui se soit établie dans l'opinion philosophique entre la doctrine de M. Le Senne sur la valeur et le rôle qu'il attribue à l'obstacle, on ne saurait méconnaître pourtant les fondements métaphysiques de sa pensée. C'est ainsi que, dans la réunion de la Société française de Philosophie du 28 avril 1945, sur le sujet suivant : *Qu'est-ce que la valeur ?* la notion d'obstacle s'efface et il n'est plus question que du rapport de la valeur avec l'absolu. La valeur est définie seulement par « l'intériorité de la relation entre l'Absolu, entendu comme le foyer universel des valeurs, et telle ou telle conscience particulière » qui, en déterminant chaque valeur par la conjugaison de sa situation empirique et de son acte libre contribue, en s'actualisant, à réaliser son propre épanouissement spirituel. Le fond de sa pensée s'exprime par la formule où il dit que la valeur est absolue ou

qu'elle n'est pas la valeur, mais que l'absolu de la valeur pourtant n'est pas la valeur absolue, bien qu'il en émane et nous permette d'y participer (ainsi la transcendance est respectée), enfin que si l'ontologie et la théorie de la connaissance portent sur des obstacles qui sont des objets, ce ne sont là pourtant que des aspects, des conditions et des degrés de l'axiologie qui est la métaphysique véritable. On voit donc que la valeur ne peut être saisie qu'au point de rencontre de la psychologie et de la métaphysique (cf. *Trait. de morale*, p. 697).

D) Autres tendances

M. Dupréel et le double caractère de précarité et de consistance de la valeur

Enfin, il faut noter l'effort d'un philosophe belge, M. Dupréel qui, avec beaucoup d'hostilité à l'égard de la métaphysique intellectualiste traditionnelle et des spéculations sur l'être et la valeur, parvient à édifier, en se fondant sur les conceptions de la science moderne et sur un examen attentif des exigences intérieures de la conscience, une doctrine très originale de la valeur : dans cette doctrine, la probabilité, en desserrant le déterminisme des phénomènes, permet d'introduire une activité par laquelle nous cherchons à maintenir certaines formes d'existence qui ont de plus en plus de *consistance* (comme la vie par rapport à la matière ou l'esprit par rapport à la vie) et qui, à mesure qu'elles sont elles-mêmes plus élevées sont de plus en plus menacées ou, comme il le dit, de plus en plus *précaires* : ce sont précisément les valeurs.

Les deux caractères essentiels par lesquels M. Dupréel définit la valeur ne se contredisent pas, comme on pourrait le penser, mais ils marquent bien, le premier, cette unité que la valeur donne aux choses qui sans elle s'éparpillent et se dissipent, et le second, cette dépendance où elle est à l'égard d'une activité toujours capable de fléchir et qui doit toujours être ressuscitée pour qu'elle puisse subsister. Il est dommage que M. Dupréel, qui montre tant de probité, de conscience et de délicatesse dans l'analyse de la valeur, témoigne peut-être d'une certaine injustice à l'égard des grands philosophes classiques, comme s'ils avaient voulu pétrifier la valeur alors que, sous le nom de perfection, ils entendaient désigner un acte de l'esprit dont on peut dire que, là où il est, il forme le lien du réel, mais qui se dénoue en effet dès que les causes naturelles reprennent leur libre jeu. C'est dire qu'il possède précisément cette double marque que M. Dupréel retrouve un peu laborieusement sous les noms de consistance et de précarité.

M. Dupréel entend faire de la valeur une notion purement technique : toute valeur s'oppose pour lui à une autre valeur, par exemple la valeur morale d'un acte à sa valeur utilitaire. Elle entre dans une hiérarchie fondée sur sa consistance plus ou moins grande. Et la précarité d'une valeur est proportionnelle à sa consistance : par exemple l'acte moral s'il est plus unifié est plus incertain que l'acte avantageux. Toutes les opérations de la pensée sont pour lui des transferts de valeur (comme on le voit dans l'expression A fonction de B, qui est la forme typique de la science) ou des promotions de valeurs au sein desquelles le propre de la méditation philosophique est de discerner des valeurs absolues ou pures, qui sont des valeurs à consistance maxima.

Nous ne pouvons que donner encore notre adhésion, malgré l'inflexion empiriste et pluraliste de la doctrine, à des thèses comme celle-ci : que la vérité est une valeur absolue de connaissance aperçue comme ne variant pas avec la particularité des sujets connaissants, que la valeur exclut la nécessité ontologique (qui doit s'écrouler en effet au sens qu'on lui donne en général, si l'Etre est liberté, au lieu d'être substance), que la philosophie des valeurs doit être un rationalisme purifié par un probabilisme (si l'on entend marquer par là la distance entre l'ordre de l'entendement et l'ordre de la volonté), et que la précarité de tout ce qui est supérieur le fait nôtre en même temps qu'universel (ce qui montre bien que c'est à la même valeur que toutes les consciences participent, bien que d'une manière toujours insuffisante et incertaine).

M. Polin et la transcendance subjective

Parmi les travaux les plus remarquables consacrés en France pendant ces dernières années à la théorie des valeurs il convient de citer encore ceux de M. Polin. M. Polin oppose surtout l'immanence de la connaissance à la transcendance des valeurs. Non pas qu'il y ait des valeurs transcendantes ayant un caractère objectif, comme le pensait l'ancienne ontologie. La transcendance est un acte qui est la définition même de l'homme : elle est transposée du divin à l'humain. La valeur n'est jamais donnée : c'est une création toujours en acte, qui comporte une triple démarche, une démarche de négation à l'égard du donné, une démarche de l'imagination qui précisément le transcende, et un acte créateur qui réalise la valeur dans une œuvre, mais en même temps l'abolit. « Transcender, nier, créer, pour la conscience, c'est une seule et même action considérée dans son principe, dans sa méthode et dans son œuvre » (*La Création des valeurs*, p. 226). « La transcendance est la position subjective et seulement subjective, d'une existence objective. » Dès que la valeur s'objective, c'est-à-dire réussit à s'incarner, on a affaire à un donné que, dans un cycle qui n'a pas de fin, il faut dépasser toujours : car on peut lui appliquer désormais un jugement de réalité, mais non plus un jugement de valeur. La vérité ne peut donc pas être une valeur. On voit ainsi que le temps, et dans le temps le futur, où la conscience ne cesse jamais

de s'engager doivent être définis comme les schèmes ou plus exactement comme les moyens de la valeur.

M. Polin réussit à dégager avec une particulière netteté cette opposition du donné et de l'acte et par conséquent du passé et du futur qui est essentielle à la distinction de la réalité et de la valeur. On ne contestera même pas à M. Polin cette thèse à laquelle il est très attaché, que la valeur est détruite par son accomplissement même, bien que la valeur doive être incarnée et qu'il y ait une valeur du donné comme tel. Encore faut-il que ce donné soit en rapport avec un acte qui en le dépassant le valorise. Mais au delà de cette double opposition sa doctrine demeure singulièrement indéterminée : elle l'est sans doute volontairement. Car on ne pourrait pas tenter de déterminer la valeur sans en faire un objet parmi les autres. La valeur est avant tout une création, elle est la création même, considérée à l'échelle de l'homme. Elle a donc un caractère arbitraire et exclut tout critère. Chaque homme est à lui-même son propre créateur et son propre garant. Par là, nous revenons vers Protagoras ; c'est lui qui a raison contre Platon. La transcendance est le principe de toutes les valeurs, mais par rapport au principe de transcendance toute action, quelle qu'elle soit, est également un dépassement du réel. Nous sommes tout près de Nietzsche qui lui aussi définit l'homme comme un pouvoir de se dépasser, et en se dépassant de poser des valeurs. Une telle définition de la valeur, bien qu'elle insiste sur certains éléments essentiels à toute théorie de la valeur, contient pourtant une sorte de paradoxe ou de défi : et l'auteur ne réussit pas à s'y maintenir, même lorsqu'il essaie d'introduire, en utilisant une définition de M. Jean Wahl, une opposition entre la transdescendance et la transascendance ; car en cherchant à définir la transascendance on rencontrera toutes les difficultés qu'on a pensé éviter, soit que l'on définisse la transcendance par son objet après s'y être refusé, soit que l'acte de transcendance s'achève ou bien dans une action collective (ce qui nous obligerait à retourner vers une sorte de sociologisme) ou seulement dans la reconnaissance de *l'autre*, s'il est vrai que les consciences sont mutuellement transcendantes les unes aux autres (ce qui permettrait d'orienter la théorie des valeurs tout entière vers une morale de l'amour du prochain ou de la charité).

Nous ne saurions méconnaître l'intérêt des analyses de M. Polin, en particulier en ce qui concerne l'opposition de la valeur et de toute réalité donnée. Ce qui manque à toute cette conception, c'est un support métaphysique, que M. Polin refuse précisément de lui chercher : elle repose donc tout entière sur la seule définition de l'homme. Mais la place même de l'homme dans l'univers, et plus particulièrement le mystère de son existence temporelle et cette sorte de contraste et pourtant de rencontre, à partir du présent, de son passé et de son avenir (c'est-à-dire sans doute du réel et du possible), ce sont là précisément les problèmes qui seuls peuvent donner les clefs de la théorie des valeurs et que M. Polin refuse d'examiner.

G. Bénézé. — Il convient de citer encore la thèse complémentaire de Georges Bénézé, intitulée *Valeur* et où l'on retrouve les notions fondamentales

qu'il avait développées dans sa thèse principale : *Allure du transcendantal.* On discerne dans les deux ouvrages une influence très apparente de la pensée kantienne. La valeur s'attribue immédiatement une autorité absolue, comme on le voit dans l'impératif catégorique. « Mais la valeur fonde seule notre libre-arbitre en le manifestant. » Et « la discrimination des valeurs est arbitraire ». L'obligation naît de la dissociation qui se produit en nous entre le transcendantal et l'individuel. On observe qu'il y a ici un privilège de la valeur morale par rapport à toutes les autres valeurs ; mais s'il est légitime de vouloir soustraire l'exercice de l'activité transcendantale à toute raison d'être préalable, encore faut-il reconnaître que, dans la création de la valeur, elle est elle-même productrice de ses propres raisons : de telle sorte que là où elle entre en jeu, elle est assujettie à engendrer elle-même sa propre justification.

R. Ruyer. — Enfin on trouve une description très remarquable du *Monde des valeurs* dans un petit livre de M. Raymond Ruyer, plein de comparaisons ingénieuses et qui met l'accent sans doute sur l'idée essentielle par laquelle on peut définir le rapport entre le réel et la valeur. Que la valeur soit avant tout une qualité, c'est ce que montre admirablement la symétrie entre le système des couleurs et le système des valeurs. Il y a une coalescence des différentes valeurs qui fait que chacune d'elles exige le concours de toutes les autres. Il faut se méfier de la recherche de la pureté qui aboutit trop souvent à vider la valeur de tout contenu. Il faut aussi procéder avec beaucoup de prudence quand on cherche à établir une hiérarchie entre les valeurs, car on risque de disqualifier et de ruiner les valeurs que l'on considère comme inférieures, qui peuvent l'emporter sur toutes les autres selon les circonstances, et qui sont toujours nécessaires pour régler leur équilibre. Mais la thèse la plus importante du livre, est celle par laquelle M. Ruyer rapproche la valeur de l'essence, et montre comment elles appartiennent l'une et l'autre au champ du possible et ont besoin l'une et l'autre de s'actualiser. Le livre se termine par une étude très pénétrante de l'incarnation des valeurs et de la connaissance des valeurs incarnées.

Section V

LA VALEUR DANS LES PAYS LATINS

Le problème de la valeur retient aujourd'hui l'attention de tous les penseurs aussi bien dans les pays latins que dans les pays slaves.

EN ITALIE

Croce

Croce a subi l'influence de la pensée allemande, en particulier de Hegel et de l'école néokantienne. Il semble qu'il ait aussi ressenti de l'attrait pour la pensée de Herbart. Il n'admet pas que l'on puisse introduire une distinction entre l'être et la valeur : aucun des deux termes n'a de sens que par *l'idée* dans laquelle ils viennent se confondre. Et Croce refuse toujours de dissocier le devoir être et l'être. Ainsi il montre avec beaucoup de force que *le jugement A est ce qu'il doit être est une tautologie*, alors que *le jugement A est ce qu'il ne doit pas être est une absurdité*. On comprend toutes les réserves que peut susciter cette double affirmation. Car il est évident qu'elle suppose une interprétation univoque de l'expression *devoir-être* qui sera facilement contestée.

On sait que, dans la conception de Croce, l'histoire et la philosophie tendent à se rejoindre. La valeur est inséparable de notre activité affective et pratique : c'est elle qui forme l'objet propre de l'histoire. Mais si la valeur est par elle-même l'expression d'un sentiment, il appartient à l'histoire d'en faire la matière d'un jugement représentatif ou théorique. Et l'histoire montre comment l'activité de l'esprit se déploie à travers quatre modes différents : le mode esthétique et le mode économique (qui intéressent le particulier), le mode logique et le mode éthique (qui intéressent le général). L'important, est de noter ici qu'il y a un primat de la connaissance, c'est-à-dire du passé, de telle sorte que le jugement *de valeur* ne peut jamais être considéré que comme issu d'une réflexion sur l'accompli. En lui retirant le privilège de déterminer l'avenir, on réduit singulièrement sa signification proprement axiologique.

Gentile

Gentile comme Croce s'appuie sur le néokantisme où il trouve un point d'appui pour la restauration de l'idéalisme. L'esprit est un acte pur qui est le fondement de toute réalité et auquel toute réalité est immanente. L'histoire elle-même n'est rien que par l'acte même de l'historien. Ainsi cet idéalisme est avant tout un *actualisme*. Mais puisque tout acte de l'esprit a une valeur absolue, on peut dire qu'il engloutit en lui les formes différentes et opposées de la valeur. On comprend en particulier comment toute valeur morale est une valeur de connaissance et de vérité.

On trouve chez ORESTANO une conception biopsychologique de la valeur. Pour lui les mots intérêt et valeur sont synonymes. Cet intérêt peut lui-même être déterminé ou indéterminé. La valeur n'est rien de plus que la conscience que nous en avons : mais son origine plonge elle-même dans l'inconscient.

On peut citer encore les travaux de G. DELLA VALLE pour qui la valeur est indéfinissable. Car si toute connaissance est pour lui une valeur, on ne peut point dire l'inverse : il n'accepte pas la thèse qu'il y ait un équivalent émotionnel de l'évidence, mais considère l'évidence elle-même comme émotionnelle. Della Valle fait remonter à Kant l'origine de la théorie de valeur, non point seulement par la distinction de la raison pratique et de la raison théorique, mais d'abord par la subordination de l'être à la connaissance qui est elle-même une valeur spirituelle. Cependant Kant n'a pas vu que le problème de connaissance n'est qu'un cas particulier du problème de valeur : et Della Valle cherche à réaliser cette unification du monde des valeurs qui suppose à la fois une présence immanente de l'Absolu à la conscience humaine et l'affirmation de sa transcendance à toute conscience individuelle.

Chez PIETRO ROMANO nous rencontrons une identification entre la notion d'être et la notion de valeur. L'être est parce qu'il doit être : ce qui veut dire que la valeur est la raison d'être. Celle-ci est à travers l'être la révélation de la valeur. La valeur est la synthèse de cette condition subjective qui est celle de l'esprit et de cette condition objective qui est celle de l'être.

Guzzo

Guzzo s'élève contre l'idée d'une mythologie des valeurs qui hypostasie le vrai, le beau, le bien et en fait des êtres immuables et éternels. Il suffirait qu'elles eussent une existence en soi, ou seulement dans le cœur de l'homme pour rendre inutiles l'effort, la peine, le dévouement, c'est-à-dire toutes les démarches par lesquelles chacun de nous essaie de s'élever à une activité désintéressée qui dépasse la simple utilité et qui introduit pour la première fois dans l'univers la forme de réalité qu'elles désignent.

Il importe de remarquer encore que, pour Guzzo, la conscience peut être définie comme un acte de réponse à la valeur, mais que la valeur elle-même, ne peut jamais être considérée comme un objet, car elle est un appel qui ne cesse de nous solliciter. D'autre part, il y a dans l'homme une force en quelque sorte instinctive et infra-consciente, mais qui s'apparente à la valeur et dont il faut dire que c'est à notre activité réfléchie qu'il appartient de l'élucider. Et on trouve dans la conscience des « impeti morali » qui sont à la fois des données et des appels, qui sont au delà de nous et pourtant en nous, dont on sent bien qu'il appartient au sujet, en les assumant, de réaliser sa propre destinée morale. La valeur est elle-même idéale et éternelle : mais c'est à l'homme qu'il appartient de la mettre en œuvre.

Citons encore la théorie d'ABBAGNANO pour qui la valeur a un triple caractère d'universalité, d'objectivité et d'unité. Elle est transcendante, mais constitutive de la substance même de l'homme. Seulement, cette substance ne nous est livrée que sous la forme d'une possibilité qu'il nous appartient de réaliser. C'est notre tâche de la transformer en une possession stable et définitive, mais elle peut toujours être manquée et même convertie

dans son contraire. Cette conception issue de l'existentialisme nous paraît intéressante dans la mesure où la notion de valeur accuse le rapport qui s'établit entre les deux termes d'acte et de possibilité.

EN ESPAGNE

En Espagne, la valeur a donné lieu à de nombreux travaux.

ORTEGA Y GASSET soutient que les valeurs sont indépendantes du sujet ; il définit le vrai, le beau et le bien comme des impératifs culturels auxquels répondent trois impératifs vitaux, la sincérité, la joie et la générosité ; la vie elle-même est sans valeur, mais ce sont les valeurs qui lui prêtent leur dignité. On peut les considérer comme des qualités irréelles, qui ont une polarité et auxquelles on peut assigner un rang dans une hiérarchie préférentielle. Elles sont l'objet d'une expérience estimative qu'il ne faut pas confondre avec l'expérience sensible. Cependant, il s'agit de les faire vivre. Mais il ne faut pas oublier que la culture est ultravitale, qu'elle réside dans une négation du présent et qu'elle est par elle-même destructrice de la vie. A la formule : la vie pour la culture, il faut donc substituer la formule opposée : la culture pour la vie. On rencontre chez Ortega y Gasset la même âpre critique contre les valeurs les plus communément admises que chez UNAMUNO en qui l'Espagne reconnaissait ses qualités traditionnelles d'indépendance et de fierté.

XIRAU PALAU distingue justement deux sources de la théorie des valeurs, selon que la valeur est définie par sa forme ou par sa matière : on trouve la première conception chez Kant, Fichte et Lotze et la seconde chez Platon, Brentano et Scheler. Il soutient lui-même que les choses sont bonnes par leur participation à la valeur, que par conséquent il y a un être de la valeur, de telle sorte que l'axiologie devient inséparable de l'ontologie.

Juan ZARAGUETA utilise le langage contre le positivisme et en faveur d'un réalisme des valeurs (*Contributio de languaje a la filosofia de los valores*, Madrid, 1920).

MORENTE fonde la théorie de la valeur sur la préférence, compare les valeurs aux objets, montre qu'elles requièrent une matière, deux pôles opposés, une hiérarchie et que le progrès résulte de leur mise en œuvre.

SECTION VI

DANS LES PAYS SCANDINAVES

Kierkegaard

On peut se demander si toute la philosophie moderne des valeurs ne doit pas être suspendue au nom de Kierkegaard plutôt

encore qu'à celui de Nietzsche, bien que ces deux influences se soient souvent exercées ensemble au nom d'un commun antirationalisme. Aussi peut-il sembler artificiel de rattacher uniquement Kierkegaard au Danemark qui est son pays d'origine : son action s'est étendue aujourd'hui non seulement sur l'Europe, mais sur le monde. Or, la pensée de Kierkegaard s'est exercée principalement par son opposition à l'égard de l'idée, c'est-à-dire de l'hégélianisme, et par delà l'hégélianisme, à l'égard de toute inspiration platonicienne. Alors que le propre de la philosophie d'origine platonicienne, c'est de considérer l'idée comme réalisant une conjonction de l'être et de la valeur, Kierkegaard la destitue de ce double caractère : il n'y a que l'individu qui possède l'existence, et sa valeur, il ne peut l'acquérir que dans son rapport immédiat avec l'absolu, qui est Dieu ; ce tête-à-tête entre l'individu et Dieu engendre dans la conscience l'angoisse qui est le sentiment métaphysique par excellence, qui me met en présence de ma liberté, c'est-à-dire de ma responsabilité personnelle, dans une option qui décide de ma destinée, mais que je suis seul à pouvoir accomplir. Je me trouve ainsi réduit à une possibilité pure, qu'il dépend de moi d'actualiser, mais dans une triple relation entre un avenir qu'il m'appartient de créer et un passé que je ne puis plus réparer, entre le fini où je suis enfermé et l'infini sans lequel je ne suis rien, entre le temps où je suis engagé et l'éternité qui est mon unique patrie. Je vis dans la crainte et le tremblement, toujours fasciné par le péché, qui est la plus forte affirmation de l'existence, mais qui fonde mon indépendance et qui fait du désespoir l'essence même de la condition humaine : mais sans lui je ne pourrais connaître la délivrance, c'est-à-dire la rédemption. Il y a chez Kierkegaard un romantisme individualiste et théologique à la fois, d'un caractère sinon pessimiste, du moins douloureux, qui a agi profondément sur la conscience de notre époque : et il a contribué à mettre au premier plan l'expérience vivante que l'être prend de sa propre existence, dans le rapport de sa liberté avec l'absolu,

en abolissant peut-être à tort cette médiation de l'idée qui risquait toujours de nous faire oublier les deux termes qu'elle unit et, en devenant l'objet d'une contemplation pure, de rabaisser la valeur de l'existence et du drame qui la constitue.

HÖFFDING. — Mais dans les pays scandinaves, il importe de rappeler encore le nom de Höffding qui a embrassé dans une sorte de synthèse l'ensemble des problèmes que se posait la pensée philosophique au début du siècle. L'objet essentiel des préoccupations de Höffding réside dans l'idée de personnalité. Or la personnalité doit être acquise : elle est pour ainsi dire le but de l'existence. Elle ne peut se définir que par son attachement à la valeur. Ainsi se connaître, c'est savoir quelle est pour nous la valeur fondamentale. Toute crise qui se produit dans notre conscience et dans notre vie provient d'un changement dans la valeur qui nous apparaît comme essentielle, c'est-à-dire qui doit déterminer à la fois notre manière de penser, de sentir et d'agir. Il semble que Höffding ait bien vu les traits caractéristiques par lesquels la valeur peut être définie, c'est-à-dire sa relation profonde avec l'être même que nous sommes capables de nous donner.

On n'oubliera pas non plus la thèse célèbre en vertu de laquelle Höffding fait de la religion le conservatoire de la valeur.

C'est aussi à une conception religieuse de la valeur que se rattache la distinction célèbre de NYGREN entre l'*Eros* platonicien qui nous porte vers les choses qui nous agrandissent et nous ennoblissent, et l'*agapè* chrétienne qui est l'amour de charité et nous porte vers les êtres à qui nous devenons capables de nous donner ou de nous sacrifier.

SALOMAA soutient que la valeur est indépendante des individus ; autrement elle disparaîtrait avec eux ainsi que la vérité. C'est parce qu'elle est comme la vérité indépendante de la conscience qui l'assume qu'elle peut garder un caractère d'objectivité.

Au contraire Axel HÄGERSTROM (Suède) ne croit pas à l'existence d'un règne des valeurs : sa pensée est antimétaphysique, les valeurs n'ont ni généralité, ni objectivité ; elles sont fondées exclusivement sur le sentiment.

SECTION VII

DANS LES PAYS SLAVES

La pensée russe s'est formée dans les universités allemandes. Elle a subi principalement l'influence de Hegel et celle de Schelling, qui a été mise en échec, il est vrai, par l'action du positivisme et du matérialisme. Cependant elle a gardé son originalité par rapport à la pensée occidentale. La religion

orthodoxe n'a jamais cessé de l'imprégner, même là où elle était le plus combattue. Et il y a un mysticisme slave qui s'allie chez tous les philosophes à l'effort de la réflexion et qui lui donne à la fois son élan et sa matière.

Soloviev

Ce mysticisme apparaît clairement chez le plus important des philosophes russes du XIXe siècle, Vladimir Soloviev dont l'influence a été considérable et qui cherche à vaincre l'individuation grâce à un mode de perception qui dépasse les données que les sens nous apportent.

La classification des données de la moralité suffit à faire apparaître chez Soloviev l'idée d'une hiérarchie des valeurs qui est elle-même en corrélation avec une hiérarchie ontologique ; car elle comporte une distinction entre *la pudeur* qui est une honte à l'égard de notre nature animale, *la pitié* ou *la sympathie* qui exprime l'attitude de l'homme à l'égard de son semblable et *la piété* qui exprime la révérence de l'homme à l'égard du principe suprême dont il dépend.

Lossky

Lossky expose une doctrine que l'on pourrait définir comme un mysticisme de la valeur. L'être ne réside pas dans l'objectivité, mais dans une *transsubjectivité* dont nous avons la perception immédiate. Pour lui, c'est dans l'être même considéré dans sa plénitude, c'est-à-dire en Dieu, que tous les jugements de valeur trouvent leur fondement. Mais cette plénitude d'être qui appartient à Dieu, les créatures ne la possèdent pas. Elles sont créées avec des puissances qui leur permettent seulement de l'acquérir pourvu qu'elles acceptent de participer à la vie des autres êtres qui devient ainsi la leur. Chaque être participe à la vie divine en aimant les autres comme soi ; en les aimant, il franchit la distance qui le sépare de Dieu, et en favorisant leur développement, il accomplit sa vocation, c'est-à-dire la mission même dont il est chargé vis-à-vis d'elles. La liberté est considérée comme la condition du péché, mais aussi de la réalisation de toutes les valeurs.

Berdiaeff

Berdiaeff qui s'était établi en France et dont le succès a été considérable au delà même des cercles proprement philosophiques, proteste contre la réduction de la philosophie à la théorie de la connaissance, il s'oppose en particulier au dédoublement de la conscience en objet et en sujet. Berdiaeff est un adversaire de l'objectivation qui est la cause de tous nos maux et présente un caractère satanique. Car on ne peut rien connaître qu'en le vivant et il faut aussi vivre sa connaissance. La vérité n'est pas une valeur abstraite, une valeur de jugement. La vérité est concrète, elle vit. « Je suis la

vérité et la vie. » C'est dans l'intériorité seulement que l'être peut être découvert : et dès lors, il ne faut pas s'étonner que cette découverte coïncide avec celle de la valeur.

On pourrait rattacher encore à la philosophie russe, bien qu'ils aient habité l'Occident, AFRICAN SPIR qui cherchait la norme de notre pensée dans la partie supérieure, c'est-à-dire rationnelle de notre nature, qui pensait pouvoir s'élever ainsi au-dessus des illusions et des déceptions inséparables de la nature physique, et pour qui la souffrance était « sainte » précisément parce qu'elle nous obligeait à nous libérer de leur esclavage (car il n'y a rien d'absolu dans l'homme hors sa conscience de l'absolu) — et CHESTOV qui est le représentant le plus radical de l'irrationalisme et qui juge qu'il est impossible à l'homme de goûter la moindre parcelle de bonheur aussi longtemps qu'un seul être lui paraît victime des conditions mêmes que l'existence lui impose.

SECTION VIII

PRÉLUDE A LA DÉTERMINATION DES CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES DE LA VALEUR TIRÉE DE LA SUITE DES DOCTRINES

Cette revue générale des doctrines de la valeur à l'époque contemporaine suggère une triple remarque :

1° Que le problème des valeurs tend à devenir le problème central de la philosophie, comme si l'homme s'intéressait moins aujourd'hui à la réalité telle qu'elle lui est donnée, qu'à la signification qu'elle est capable de recevoir ;

2° Que sous le nom de philosophie des valeurs, on voit renaître tous les thèmes de la philosophie traditionnelle, mais transposés du domaine de l'être dans le domaine du droit à être, ou du devoir être ;

3° Que dans la diversité apparente des doctrines, on reconnaît un petit nombre de tendances essentielles qui correspondent à la fois aux perspectives principales que les différents individus peuvent prendre sur le tout où ils sont placés et à la vocation originale

de chacun d'eux, de telle sorte qu'au lieu de s'opposer entre elles, elles expriment indivisiblement la richesse infinie de l'Être et la spécificité irréductible de toutes les formes de la participation.

Car nous ne pensons pas que l'histoire de la pensée réside dans une sorte de progrès ininterrompu. Il y a toujours danger, quand on avance, à perdre la participation de certaines valeurs à mesure que d'autres nous sont révélées. Il arrive que le peintre, le poète, doivent retrouver une vision du réel que l'enfant possède sans le savoir et qui par degrés a échappé à l'adulte. Les plus grandes découvertes consistent pour la conscience à plonger dans ces couches profondes que des apports plus récents ont recouvertes et ensevelies. Les esprits les plus pénétrants et les plus forts sont ceux qui peuvent aller jusqu'à ces soubassements sur lesquels reposent nos nouvelles acquisitions et qui donnent à celles-ci leur signification et leur portée : ils mesurent tout l'arbre de la connaissance depuis la racine jusqu'au faîte. Il faut donc nous aussi, faire un effort pour retrouver dans l'histoire des doctrines que nous avons esquissées les caractéristiques principales de la valeur à laquelle une analyse plus directe doit servir seulement de confirmation. Il faudrait pouvoir discerner dans chaque doctrine cette vue essentielle qu'elle a prise sur le monde, qui coïncide aussi avec la valeur la plus haute qu'elle est parvenue à découvrir. Toutes ces vues sont également nécessaires à la représentation de la vérité, toutes ces valeurs, à la description de la valeur. Les unes et les autres, au lieu de s'exclure, doivent trouver place dans un système à la fois synoptique et hiérarchique.

Rappelons d'abord les thèmes fondamentaux de la philosophie classique : Protagoras nous a enseigné que la valeur est une relation. Mais soit qu'il ait cru qu'elle réside dans une relation avec l'être particulier (comme le soutient l'individualisme à toutes les époques de l'histoire), soit qu'il ait cru qu'elle réside dans une relation avec l'homme en général (qui est la thèse dont l'humanisme a hérité), on peut se demander si dans la simple relation des choses avec soi la conscience n'actualise pas une relation avec un principe qui la dépasse et qui lui permet de s'élever sans cesse au-dessus de soi.

Et précisément tout l'effort de Platon, à la suite de Socrate, et peut-être tout l'effort de la philosophie sera, en laissant à la valeur ce caractère de subjectivité, de montrer que la vie de l'esprit réside pourtant dans l'accession, au sein même de la conscience, de l'individuel à l'universel : telle est sans doute la signification de l'Idée dans le platonisme.

Cependant l'Idée a beau être un idéal, il fallait encore, pour qu'elle devînt la valeur, qu'elle fût liée à la vie même de la personne, soit dans l'acte qui la met en œuvre, soit dans le modèle même qu'elle nous propose : c'est là l'apport du christianisme qu'aucune philosophie postérieure ne peut complètement rejeter et qui, par la liaison des deux caractères en apparence contradictoires de la perfection et de l'infinité, élève la valeur au-dessus de toute détermination empirique en donnant à la conscience un mouvement qui ne connaît

point de terme ; la liaison de ces deux notions n'est qu'une autre expression de cette liaison entre l'être et la valeur qui constitue ce que l'on appelle proprement l'*esprit*.

A l'époque classique, les deux plus grandes contributions qui ont été apportées à la théorie des valeurs l'ont été par Malebranche et par Leibniz au moment où le premier oppose l'ordre des grandeurs selon lequel se réalise la représentation des objets à l'ordre des perfections selon lequel s'accomplit l'ascension des existences et où le second nous suggère de faire de la valeur le principe qui, justifiant la conversion de la possibilité en réalité, oblige sans doute déjà l'esprit à remonter de la réalité à la possibilité pour remettre en question la réalité elle-même.

Avec Kant, la valeur se transporte décisivement sur la personne en tant qu'elle cherche à produire ce règne des fins spirituelles auquel le règne de la nature demeurerait radicalement hétérogène si le jugement esthétique ne suggérait pas entre eux une sorte d'harmonie. Et Fichte fait un pas de plus en montrant que la nature n'est pas seulement la création de l'esprit, ni le miroir dans lequel il se contemple, mais l'instrument de son opération et le moyen de son propre accomplissement ; de telle sorte que l'on peut dire de la valeur qu'elle ne peut se passer de la nature et que tout à la fois elle l'exige et elle la nie.

Mais Nietzsche renouvelle le problème au début de l'époque contemporaine, ou le pose pour la première fois par son attitude négative à l'égard des valeurs classiques : en niant l'universalité des valeurs, il nous oblige à nous interroger sur leur origine ; en mettant cette origine dans la volonté, il nous oblige à nous interroger sur leur pluralité et sur les conditions de leur convergence.

Le pragmatisme de son côté, sous une forme plus voisine de l'expérience quotidienne, considère la valeur non pas comme un objet de représentation, mais comme un produit de l'action elle-même ; et s'il a tort de mesurer la valeur par le succès, il nous invite pourtant à examiner de plus près l'originalité de l'action et à chercher sa justification dans la préférence accordée par toute démarche créatrice à l'être sur le néant et à telle détermination sur toutes les autres.

La phénoménologie enfin nous montre la positivité de la valeur, non pas seulement dans le mouvement de la conscience qui la cherche, mais dans la fin même qui lui manque et qu'elle tend à obtenir ; de telle sorte que la pensée idéaliste semble reculer, que le sujet s'incline de nouveau devant l'objet et le désir devant le désiré ou le désirable. On se trouve amené par là à renouveler l'étude concrète de la conscience et plus particulièrement de ses démarches les plus vivantes que la philosophie traditionnelle sacrifiait trop souvent à l'intelligibilité pure. Cependant si le rôle de la conscience n'est pas de créer la valeur, mais seulement de la reconnaître, il n'y a plus prééminence de l'être sur la valeur ni de la valeur sur l'être, mais plutôt un *être des valeurs* qu'il nous appartient seulement de décrire. Et l'on ne peut faire que la valeur ne soit l'être lui-même saisi précisément dans le principe qui le justifie.

L'opposition complexe qui se manifeste aujourd'hui entre l'existentialisme et le matérialisme dialectique exprime une distinction sans doute irréductible entre la prééminence accordée à la subjectivité (soit qu'elle demeure strictement individuelle, soit qu'elle se détermine par rapport à une subjectivité absolue), et la prééminence accordée à l'objectivité (dont les formes subjectives individuelles ou sociales ne sont rien de plus qu'une superstructure).

Synthèse. — Tels sont les principaux caractères que l'on retrouve dans toute conception assez compréhensive de la valeur qui doit être subjective et prétendre pourtant à l'universalité, impliquer l'initiative d'une personne et pourtant rester toujours au delà, envelopper en elle la perfection dont un chemin infini pourtant nous sépare, comporter toujours une ascension que l'on confond souvent avec un accroissement et un retour vers une possibilité pour qu'elle puisse la convertir en être, subordonner enfin toute réalité donnée à une action créatrice et demeurer elle-même un absolu qui règle cette action, au lieu d'en dépendre.

La notion de valeur en tant qu'elle renouvelle le problème du rapport entre l'être et l'apparence. — On alléguera sans doute que dans une telle conception tous les problèmes classiques de la philosophie se trouvent ramenés au problème de la valeur. Il en est ainsi chaque fois qu'une notion nouvelle réussit à capter toute l'attention de la conscience. On obtient alors une perspective particulière sur le monde, où tout le réel est contenu, mais où le rapport entre les différentes notions reçoit une autre lumière. C'est là l'utilité des révolutions philosophiques : mais elles retrouvent et régénèrent les questions que l'on s'était posées de tout temps en paraissant les mépriser ou les abolir. Ainsi on peut dire qu'aujourd'hui la réflexion ne peut s'appliquer à aucun objet de méditation sans que l'intérêt et la signification qu'il a pour nous ne nous le découvre comme une valeur. Cependant on peut aller plus loin : car la notion de valeur permet de donner à l'opposition traditionnelle de l'être et du phénomène une interprétation qui la rajeunit. C'est que nous ne faisons du monde un phénomène qu'afin de pouvoir substituer à la réalité telle qu'elle est donnée une autre réalité qui ne l'est pas, mais qui répond aux exigences de la conscience, que l'on appelait autrefois l'être et aujourd'hui la valeur. Mais cet être, en tant qu'il était transcendant à notre expérience, on pouvait le considérer comme inaccessible et comme chimérique, ainsi que le faisaient les positivistes et les matérialistes. Dira-t-on qu'il en est ainsi de la valeur, qui n'est rien de plus qu'un idéal ? Mais en lui donnant ce nom, on ne diminue pas son existence, on la relève, car on en fait le principe vivant qui anime et qui inspire tous nos actes comme toutes nos pensées : on en montre la présence actuelle et efficace dans la plus simple de nos démarches. Aussi arrive-t-il que l'on distingue entre les degrés de l'être : mais si le plus humble est une condition du plus élevé, la valeur est tout à la fois le sommet de cette hiérarchie et l'élan qui la traverse et qui monte vers lui. Il est donc impossible de séparer l'être de la valeur. *Dès qu'on rompt sa relation avec la valeur, le monde se réduit au pur phénomène ; dès qu'on la rétablit, il acquiert la signifi-*

cation qui lui manquait : ce qui tout à l'heure n'était que phénomène devient le moyen et l'expression tout à la fois de notre accession vers la valeur. Tout est pour nous obscur et arbitraire si nous partons du phénomène comme de la réalité d'où la valeur émergerait ensuite d'une manière miraculeuse ; tout s'éclaire et le secret du monde se révèle à nous si nous partons, dans l'intimité même de notre conscience, du point où la valeur, en s'affirmant, exige de devenir l'arbitre même de l'existence. Mais pour cela il faut qu'elle ne soit pas une chose ou encore qu'elle ne possède l'être que dans l'effort même qu'elle fait pour le conquérir. L'idéal ne peut pas être pour nous un refuge ; il n'est que là où, en se manifestant, il se réalise. Ainsi, la valeur dépend toujours de l'activité qui la met en œuvre et dont le monde tel qu'il nous est donné ne cesse de nous découvrir les erreurs et les défaillances. La considération de la valeur nous ramène vers une métaphysique où l'essence la plus profonde des choses, loin d'être indifférente à la destinée de la conscience humaine, se découvre à nous dans le moment où cette conscience s'engage par un acte qui la justifie elle-même, avec tout l'univers qui la supporte et qui en témoigne.

BIBLIOGRAPHIE

Le mot de valeur exerce sur les hommes de notre temps un prestige qui est comparable au prestige exercé sur eux par le mot d'existence et qui en est presque toujours inséparable. Nous sommes ici au milieu de ce dédale de discussions qui caractérise toujours une pensée en train de se faire : c'est lorsqu'elle est déjà faite c'est-à-dire déjà dépassée, qu'il appartient à l'histoire de la définir et de l'embrasser.

La bibliographie que nous amorçons, comme la vie elle-même, doit rester toujours ouverte et n'être jamais close ; elle ne prétend pas être exhaustive. Elle n'entend retenir que les œuvres les plus caractéristiques consacrées aujourd'hui à la théorie des valeurs ; ce sont les directions de pensée qu'elles manifestent qui nous intéressent à travers la forme particulière et périssable que les individus ont pu leur donner. Mais ces directions expriment des puissances qui sont incluses éternellement à l'intérieur de la conscience humaine : il arrive qu'au cours du temps, l'une l'emporte et l'autre soit refoulée. L'important était, en les discernant, d'apprendre à reconnaître, dans un ouvrage qui lui aussi est d'aujourd'hui, certaines constantes de l'esprit humain et les relations qu'elles soutiennent entre elles, quels que soient l'estime et le succès que momentanément l'une d'elles puisse rencontrer.

Première section. — Antécédents de la Philosophie des Valeurs

Sur Etre-apparence et Réalité-valeur :

Lavelle (L.). *Introduction à l'Ontologie*, N. E. P., 1948.
Hartmann (H.). *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 2te Auflage, 1941.
Hrinemann (F.). Les Problèmes de la valeur. D'une phénoménologie comme théorie de la réalité. Etre et apparaître, *Congrès Descartes*, X, pp. 64-71.

I. — L'influence de **NIETZSCHE**.

— *Vollständige Ausgabe*, 20 Bände, verl. Alfred Kröner, Stuttgart.
— *Œuvres complètes*, publiées sous la direction d'Henri Albert, Mercure de France, 13 vol., 1903-20.
— *Œuvres...*, N. R. F., trad. G. Bianquis (On préférera cette édition, particulièrement pour *La Volonté de Puissance*, seule complète).

Cf. Andler (Ch.). *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Brossard, 6 vol., 1920-1931.
Bianquis (G.). *Nietzsche*, Paris, Rieder, 1933.

HALÉVY (D.). *Nietzsche*, Paris, Grasset, 1945.
BERTHELOT. *Un Romantisme utilitaire*, 1911.
JASPERS (K.). *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, de Gruyter, 1936.
LÖWITH (K.). *Nietzsches Philos. der ewigen Wiederkunft*, Berlin, V. die Runde, 1935.
SCHUBERT (Meta). *Das Verhältnis der Vitalwerte zu den Geisteswerten bei Nietzsche*, Berlin, 1927.
MEYER (Ed.). Nietzsches Wertphilosophie..., *Beiträge zur Philos.*, 21, Heidelberg, C. Winter, 1932.

II. — Le Pragmatisme, ouvrages généraux :

LEROUX (E.). *Le Pragmatisme américain et anglais*, Alcan, 1923.
WAHL (J.). *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Alcan, 1920.

III. — Formation de la Philosophie des valeurs ; bibliographie générale :

1) Travaux rétrospectifs :

RINTELEN (FR. J. VON). (voir déjà plus haut, p. 57). Strömungen der Gegenwart, *Deutsche Vierteljahrschrift*, 1932.
— *Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung*, Mainz, 1947.
— *Von Dionysos zu Apollon*, Wiesbaden, 1947.
KRAUS (Oskar). *Die Wertlheorien, Geschichte und Kritik*, Brünn et Leipzig, M. Röhrer, 1937 (prétend faire une étude critique des valeurs, mais se montre disciple très fidèle et très irritable de Brentano).
MESSER (Aug.). *Wertphilosophie der Gegenwart*, Berlin, Junker, « Forschungsberichte H. 4 », 1930 (par un des membres du groupe de Würzburg : résumé de la philosophie des valeurs, principalement en Allemagne, de Lotze à Hartmann).
STÖRING (Gustav). *Die moderne ethische Wertphilosophie. Kritische Beleuchtung*, Leipzig, 1935 (L'auteur se rattache à Messer et Külpe).
HEINEMANN (Fritz). *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gengenwart*. Leipzig, Quelle & Meyer, 1929 (classification originale des doctrines, qui ne sont pas abordées principalement sous l'angle de la théorie des valeurs).
HEYDE (J. E.). *Literarische Berichte aus dem Gebiet der Philosophie*, Heft 15-19, 1928 et Nachtgragsheft 1930, Erfurt (essai de bibliographie exhaustive à cette date).
KAULA. *Geschichtliche Entwicklung der moderne Wertlheorie*, 1906 (valeur économique).

2) Publications collectives :

Travaux du IXe Congrès international de Philosophie (Congrès Descartes), Paris, Hermann, juillet 1937, t. X, XI et XII.
Revue internationale de Philosophie (Bruxelles), 1939, juillet.
Bibliothèque du Xe Congrès international de Philosophie (Congrès d'Amsterdam), *Prooceedings*..., vol. 1, fasc. 1, pp. 429-64 : E. DUPRÉEL, R. JOLIVET, J. R. DURON, M. BARZIN, M. OSSOWSKA, R. POLIN, J. PALIARD, D. CHRISTOFF, R. LEDRUT, D. J. MCCRACKEN, Amsterdam, 1949.

3) Bibliographie courante. Pour l'information récente on pourra s'adresser aux diverses publications de l'*Institut International de Philosophie* sous la direction du *Centre National de la Recherche Scientifique* et de M. Raymond BAYER :

Bibliographie internationale de la Philosophie, Vrin éd., 2 fascicules annuels.
Bulletin analytique du C. N. R. S., Section X, Philosophie (trimestriel).
Chronique des années de guerre, Hermann, 2 vol., 1950.

SECTION II. — LES PAYS GERMANIQUES

Autriche

On ne trouvera ici que les ouvrages d'origine spécifiquement autrichienne, mais dont l'inspiration a exercé une influence considérable sur la pensée allemande et sur toute la pensée moderne. On trouvera plus loin, dans la bibliographie des ouvrages consacrés à l'Allemagne, les marques sensibles de cette influence, sans qu'il soit utile de faire alors une distinction entre les pays germaniques.

Etude générale :

EATON (H. O.). *The Austrian philosophy of Values*, 1930.

I. — **Bernard BOLZANO** (1781-1848). *Wissenschaftslehre*, Salzbach, 1837, réédité Leipzig, Meiner, 1929.

Cf. RALFS (Gunther). *Sinn und Sein*, hrsg. von Ed. Husserl und H. Rickert, Tübingen, 1931 (par un élève de Rickert, synthèse originale inspirée de Bolzano : penser l'être, c'est lui donner un sens).

FELLERMEIER (J.). Bernard Bolzano und seine Bedeutung für die philosophische Situation der Gegenwart, *Philos. Jahrbuch*, 1949.

Franz BRENTANO (1838-1917). *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1889 ; trad. anglaise : *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, 1902. Seconde édition augmentée par O. KRAUS, Leipzig, 1921 (œuvre qui énonce déjà les principes d une doctrine absolutiste des valeurs).

— *Psychologie du point de vue empirique*, trad. M. DE GANDILLAC, Aubier, 1944 (bibliographie complète des travaux de Brentano).

Cf. KRAUS (O.). *Brentano, Zur Kenntniss seines Lebens und seiner Lehre*, Münich, 1919.

— *Franz Brentanos Stellung zur Phänomenologie* [*Husserl*] *und Gegenstandtheorie* [*Meinong*], Leipzig, 1924.

EATON (Howard O.). The validity of axiological ethics, *The inter. Journal of Ethics*, 1933, XLIII, 3. (Utilise des inédits de Brentano.)

KATKOW (Georg). *Untersuchungen zur Wertlheorien und Theodizee*, Veröffentl. d. Brentanogesellschaft, III, 1937.

KRAUS (Oscar). *Zur Theorie des Wertes*, Halle, 1901 (sur Bentham).

— Die Grundlagen der Werttheorien, *Jahrbüchern der Philosophie*, 1914.

II. — **Alexius MEINONG** (1853-1921). *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werth-theorie*. I. *Vom Werthe im allgemeinem* (pp. 1-84) ; II. *Vom moralischen Werth* (pp. 85-232), Graz, 1894.

— *Zur Grundlegung der allgemeinen Wertlheorie*, Graz, 1923.

— Ueber Werthalten und Wert, *Archiv für systemat. Philos.*, 1895.

— Ueber Gegenstände höherer Ordnung, *Zeitschrift für Psychologie*, 1899.

— Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind, *Archiv für die gesammte Psychologie*, VI, 1905.

— Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie, *Logos*, III, 1912, article à rapprocher de Aug. MESSER, Husserl's Phänomenologie in ihrem Verhältnis zur Psychologie, *Archiv. f. d. gesammte Psychol.*, XXII, 1911, tous deux en réponse à HUSSERL, Philosophie als strenge Wissenschaft, *Logos*, I, 1910.

Cf. URBAN (W. M.). The tendencies in the psychological theory of value, *Psychol. Bulletin*, 4, 1907.

SCHWARZ (Ernst). Ueber den Wert, das Soll und d. richtige Werthalten, *Meinong-Studien*, 2, Graz, 1934.

III. — **Christian von EHRENFELS** (1850-1932). *System der Wertlheorie*. I. *Allgemeine Wertlheorie (Psychologie des Begehrens)*, Leipzig, 1897 (« Der Wert eines Dinges ist seine Begehrbarkeit » ; il distingue des valeurs « intrinsèques » les valeurs qui leur servent d' « instrument ») ; II. *Grundzüge einer Ethik*, *ibid.*, 1898.

— Ueber Fühlen und Wollen, *Sitzungbericht der Wiener Akad.*, 1887.
— Werttheorie und Ethik, *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philos.*, 1893.
— Von der Wertdefinition zum Motivationgesetze, *Archiv für systematische Philosophie*, 1896.

Jos. Klem. KREIBIG (1863-1917). *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, Wien, 1902.
— Ueber den Begriff des « objektiven Wertes », *Archiv f. systematische Philos.*, N. F., Bd. XVIII.

Cf. MACKENZIE. Notes on the theorie of value [Meinong, Ehrenfels, Kreibig], *Mind*, 1895.

Autres représentants de l'école autrichienne :

WITASEK (Stephan). Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung, *Zeitschrift f. Psychol.*, 1898, Bd. XXV.
— Wert und Schönheit, *Archiv f. systemat. Philos.*, 1902, VIII.
— *Grundzüge der allgemeinen Aesthetik*, Leipzig, 1904.

BÖHM (Karl). *Der Mensch und sein Welt*, 1906.
— Ueber die Aufgabe und das Grundproblem der Werttheorie, *Archiv f. systemat. Philos.*, 1915, pp. 246-300 [trad. du hongrois].

UTITZ (Emil). *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*, Stuttgart, 2 Bde, 1914-1920.

IV. — Pour comprendre l'originalité et la portée de la philosophie autrichienne des valeurs, il convient de citer encore les économistes qui ont introduit la notion de *valeur marginale*, et que l'on retrouvera dans le second volume de cet ouvrage. Rappelons seulement les noms de :

WIESER (F. von) (1851-1926). *Über den Ursprung und die Hauptgesetze der wirtschaftlichen Wertes*, Wien, 1884.
— *Der natürliche Werth*, Wien, 1889, trad. anglaise C. A. MALLOCH, Londres, 1893 et New-York, 1930.
— *Theorie des gesellschaftigen Wirtschaft*, Tübingen, 1914, trad. anglaise, A. F. HINRICHS, New-York, 1927.

BÖHM-BAWERK (E. von) (1851-1914). *Rechte und Verhältnisse vom Standpunkt der volkswirtschl. Güterlehre*, 1881.
— *Gesammelte Schriften*, 2 vol., 1924-26.

GOTTL-OTTLILIENFELD (F. von). *Der Wertgedanke*, 1897.

Cf. CORNELISSENS (Chr.). *Théorie de la Valeur*, Paris, 1903.
NEURATH (Otto). Nationalökonomie und Wertlehre, *Zeitschrift f. Volkswirtschaft*, 1911.
PIROU (Gaetan). *L'Utilité marginale*, Paris, Loviton, 1938.

En ce qui concerne enfin le **CERCLE de VIENNE** et les ouvrages d'inspiration positiviste où s'exprime le plus fortement la négation des valeurs idéales, il suffira d'évoquer les noms de :

SCHLICK (Moritz). *Fragen der Ethik*, Wien, 1930 ; trad. angl. David RYNIN, 1939.
— L'Ecole de Vienne et la philosophie traditionnelle, in *Congrès Descartes*, 1937, IV, et reproduit in *Gesammelte Aufsätze*, Wien, 1938.

CARNAP (Rudolf). *Der logische Aufbau der Welt.*
— *Der Aufgabe der Wissenschaftslogik*, 1934.

NEURATH (Otto) (1882-1945). *Empirische Soziologie*, 1931.

MENGER (K.). *Moral, Wille und Weltgestaltung. Grundlagen zur Logik der Sitten*, Wien, 1934.

KRAFT (Victor). *Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Werttheorie*, « Schriften. z. wissenschaftl. Weltanschauung, Bd. 2 ».

On trouve les traces de leur influence dans l' « empirisme logique » anglo-saxon. Signalons seulement ici :

LEWIS (Cl.-J.). *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Carus Lectures, The Open Court, La Salle (Illin.), 1946.
DUCASSE (C.-J.). *Philosophy as a Science*, N.-Y., Oskar Piest, 1941.
WILLIAMS (Donald C.). Ethics as pure postulate, *Philos. Review*, 1935.
HOFSTADTER (Albert) et MCKINSEY (J. C. C.). On the logic of Imperatives, *Philosophy of Science*, 1939, VI, 446-57.
STORER (T.). The logic of value propositions, *ibid.*, 1946, XIII.
PAP (A.). The verifiability of value judgments, *Ethics*, 1946.
LEPLEY (Ray.). *Verifiability of Value*, Columbia Univ. Press, N.-Y., 1944.

Allemagne

Les renseignements les plus aisés à se procurer sur la philosophie des valeurs en Allemagne pourront être empruntés au livre de GURVITCH : *Les Tendances actuelles de la philosophie contemporaine en Allemagne*, Paris, Vrin. Ce livre ne porte pas directement sur la notion de valeur, mais replace cette notion, telle qu'elle est définie par chaque théorie, dans une perspective d'ensemble qui permet d'en apercevoir la signification et sur laquelle l'auteur — dont on connaît les travaux dans le domaine de la sociologie — porte toujours un jugement personnel où l'on retrouve les marques de ses propres préférences doctrinales. Autres ouvrages de Gurvitch :
Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen, Mohr, 1924.
L'Expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit, Pedone, 1935.
La Morale théorique et la science des mœurs, Presses Univers., N. E. P., 1938.

Il faut ajouter à ce livre les deux fascicules publiés par M. Alfred STERN sous le titre : *La Philosophie des Valeurs en Allemagne, regards sur ses tendances actuelles*, Hermann, « Actualités scientifiques ... » nos 367-8, 1936, et qui sont le résumé d'un cours professé par lui à la Sorbonne en 1934-1935. Ils contiennent d'abord un exposé succinct des conceptions de Müller-Freienfels, Scheler, Hartmann et Heyde, puis les principes généraux de sa propre théorie des valeurs. On note dans ces travaux, à travers beaucoup d'imperfections de langage, un sentiment d'hostilité parfois singulièrement vif de la part de l'auteur, réfugié en France avant la guerre de 1939, à l'égard de la plupart de ses compatriotes d'outre-Rhin. Il importe de joindre à ces deux fascicules les autres publications de l'auteur :

Die philosophische Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit und Wert, Münich, Reinhard, 1932.
Probleme der Philosophie, Luxembourg, Schroell & Cie, 1937.
L'Absolutisme et le relativisme dans la philosophie allemande, *Revue internationale de Philos.* (Bruxelles), juillet 1939.
La Philosophie du rire et des pleurs, P. U. F., 1949.

En langue allemande, aux ouvrages généraux cités plus haut p. 159, il conviendra d'adjoindre, comme se rapportant plus exclusivement à la philosophie allemande :

MESSER (Aug.). *Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart*, Leipzig, L. E. Reinacke, 1926 (sur Scheler, Rickert, Münsterberg, W. Stern).
ASTER (E. v.). *Die Philosophie der Gegenwart*, Leiden, 1935.
WITTMANN (Michael). *Die moderne Wertethik*, Münster, 1940 (Lotze, Windelband, Bruno Bauch, Scheler, Hartmann, J. Hessen, Lippert).
HARTMANN (N.). Neue Wege der Ontologie, in *Systematische Philosophie*, avec Heimsoeth, Bollnow, etc., 1942, 2e éd., 1947.
EISLER (Rudolf), *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1927, 4e éd. (article « Wert », t. III, florilège de citations abondantes).

I. — Antécédents et formation de la Philosophie des Valeurs ; les précurseurs :

J. F. HERBART *Allgemeine praktische Philosophie*, Göttingen, 1808.
Cf. DEREUX (H.). Du Fondement de la morale d'après Herbart, *La critique philosophique*, 1888-89.

R. H. LOTZE (1817-1881). *Metaphysik*, Leipzig, 1841, trad. franç., A. DUVAL, Paris, 1883.
— *Mikroskosmus : Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, Leipzig, 3 vol., 1856-64.
— *Grundzüge der praktischen Philosophie*, Leipzig, 1882.
Cf. BAMBERGER (Fr.). *Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19. Jahrhunderts : 1) Lotze*, Halle, Niemeyer, 1924.

L'idéalisme néo-kantien (néo-fichtéen) de l'Ecole de Bade :

W. WINDELBAND (1848-1915). *Präludien*, Freiburg, 1884.
— *Ueber Willensfreiheit*, Tübingen, 1904.
— *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jarhhunderts*, Tübingen, 1909. (chap. V : les nouveaux problèmes de la valeur et le retour à l'idéalisme).
— *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914.
Cf. HOFFMANN. (A). *Der Systemprogramm der Philos. der Werte. Eine Würdigung der Axiologie W. Windelband's*, Erfurt, 1922.

Heinrich RICKERT (1863-1937). *Der Gegenstand der Erkenntniss. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*, Freiburg, Mohr, 1892 ; 6e éd., Tübingen, 1928. (Cf. Th. RUYSSEN, *Revue de Méta. et Morale*, 1893).
— *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen, 1934.
— *Unmittelbarkeit und Sinndeutung ; — Aufsätze zur Aufgestaltung des Systeme der Philosophie ; — Die Erkenntnis der intelligibein Welt und das Problem der Metaphysik*, Tübingen, 1939 (recueil de 3 articles qui forme la philosophie générale de Rickert).
— Begriff der Philosophie, *Logos*, I, 1910. — Lebenswerte und Kulturwerte, *ibid.*, III, 1912. — Vom System der Werte, *ibid.*, IV, 1913. — Ueber logische und ethische Geltung, *Kantstudien*, XIX, 1914. — Psychologie der Weltanschauungen [Jaspers] und Philosophie der Werte, *Logos*, IX, 1920-21 (défend contre Jaspers l'idée d'une systématique des valeurs).
Cf. GURVITCH, La Théorie des valeurs de H. Rickert, *Rev. philosophique*, 1937.

Se rattachant à l'école de Rickert :

MÜNSTERBERG (Hugo) (1863-1916). *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908.
— *Eternal Values*, Boston, 1909.

BAUCH (Bruno). *Immanuel Kant*, Berlin, 1917 (Kant comme initiateur de la Philosophie des Valeurs).
— *Wahrheit, Wert und Wirklichkeit*, Leipzig, 1923. Cf. *Kantstudien*, 1928.
— Zur Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, *Logos*, XVII, 1928.
— *Grundzüge der Ethik*, 1935 (considère la valeur comme un tout qu'il ne faut pas perdre de vue dans la poursuite des valeurs particulières).

COHN (Jonas). *Wertwissenschaft*, 3 vols., Stuttgart, 1932.

MEDICUS (Fr.) (Suisse alémanique), *Vom Wahren, Schoenen und Guten*, Zürich, 1943 (le temps, mode valorisant de l'éternité).

L'influence de Brentano :

LIPPS (Th.) (1851-1914). *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, Leipzig, 1902.
— *Aesthetic*, Hambourg, 1903.

STUMPF (Carl) (1848-1937). Zur Einteilung der Wissenschaften, *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1907 (Distingue Sachverhalt et Wert).

KRÜGER (Félix) (né en 1874). *Der Begriff des absolute Wertvollen als Grundbegriff der Moral-philosophie*, Leipzig, 1898. (Personnaliste absolutiste : « Das ethische Ideal besteht darin dass man in möglichst höhem Masse ein wertender Mensch sei »).
— In *Festschrift Joh. Volkelt*, Münich, 1918.

Edm. HUSSERL (1859-1938). *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900 sq.
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philos.*, Halle, 1913-22, trad. franç., Ricœur, N. R. F., 1950.
— *Méditations Cartésiennes...*, Paris, Colin, 1931, Rééd. Vrin, 1948.
Cf. LANGDREBE (Ludw.). Formale und materiale Norme der Erkenntnis, *Congrès Descartes*, 1937, XI, pp. 34-38.

II. — Tendance absolutiste :

A) **Max SCHELER** (1875-1927). *Ueber Ressentiment und moralisches Werturteil*, Leipzig, 1912.
— *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. (Jahrbuch f. Philos. und phänomenol. Forschung*, Bd. I et II, 1913-1916.), 2e éd., 1921, 1 vol.
— *Zur Phänomenologie und Theorie des Sympathiegefühle, und von Liebe und Hass*, Halle, 1913, Devenu : *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Cohen, 1923, trad. franc., Paris, Payot.
— *Vom Umsturz der Werte*, 1919.
— *Vom Ewigen im Menschen, Bd. I. Religion, Erneuerung*, Leipzig, 1921.
— *Die Wissensformen und die Bildung*, Bonn, Cohen, 1925.
— *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, « Neuer Geist », 1926. (I. *Probleme einer Soziologie des Wissens*. II. *Erkenntnis und Arbeit*.)
— *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928.
— *Mensch und Geschichte*, Zürich, 1929.
— *Schriften aus der Nachlass : I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, « Der Neue Geist », 1933. (Compte rendu *Recherches philosophiques*, 1934-5, par J. WAHL, pp. 403-6).

Cf. LANDSBERG. L'Acte philosophique de Max Scheler, *Recherches philosophiques*, 1937.
BUBER (Martin). The philos. anthropology of Max Scheler, *Philosophy and phenomen. Research*, 1945-6, pp. 307-21.
PAMPELUNE (L.). Valeur et liberté chez M. Scheler, *Travaux et Documents*, 1947.
MULLER (Ph.). *De la Psychologie à l'Anthropologie à travers l'œuvre de Max Scheler*, Neuchâtel, « Etre et Penser », 1947.

Tendance personnaliste voisine de Scheler :

William **STERN**. *Die menschliche Persönlichkeit*, Leipzig, 1918.
— *Person und Sache : III. Wertphilosophie*, Leipzig, Amb. Barth, 1924.
— *Selbstdarstellung*, in *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Meiner, 1927 (cf. *Kantstudien*, 1928, pp. 161-171).

GROOS (K.) (1861-1940). *Psychologie und Metaphysik des Werterlebens*, 1932 (influence de Meinong).

OTTO (Rudolf). *Das Heilige*, 1932 (pose le sacré comme le premier de toutes les valeurs).

B) **Nicolai HARTMANN**. *Ethik*, Berlin, 1926. I. *Die Struktur des sittlichen Phaenomens* : (5 Vom Wesen der ethischen Wert, pp. 107-51). II. *Das Reich der ethischen Werte* (Axiologie der Sitten, pp. 227-562). III. *Das problem der Willensfreiheit*.
— *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1933, 482 pp.
— *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 2e Auflage, 1941. (Le thème de la valeur est repris pp. 21-3, 305-10 et dans toute la dernière partie.)

Etudes historiques de N. Hartmann en rapport avec le problème des valeurs :
— *Plato's Logik des Seins*, « Philos. Arbeiten » hrsg. v. Cohen-Natorp, Giessen, x-512 pp., 1909. — Zum Lehre vom Eidos bei Plato und Aristoteles, *Abhandlungen der preuss. Akademie*, 8, 1941. — Der Wertdimension der Nikomakische Ethik, *Sitzungberichte der preuss. Akademie*, 1944.

Cf. COLLINS (James). The neo-scolastic Critique of Nicolai Hartmann, *Philosophy and phenomenol. Research*, 1945, pp. 109-32 (documentation intéressante).
BRETON (Stanislas). Le Problème de la liberté..., *Revue thomiste*, 1949, pp. 310-35.

Peut être rapproché de N. Hartmann par son opposition au personnalisme de Scheler :

D. H. KERLER (1882-1921). *Die Idee der gerechten Vergeltung in ihrem Widerspruch mit der Moral*, Ulm, 1908.
— *Jenseits von Optimismus und Pessimismus*, Ulm, 1914.
— *Weltwille und Wertwille. Linien des Systems des Philosophie aus hinterlassenen Notizen*, hrsg. v. Kurt Port, Leipzig, 1926, 547 pp. (Morale « impersonnaliste »).
Cf. PORT (Kurt). *Das System der Werte. Kerler's Wertethik und die Formen des Geistes im wertphilosophischen Sinn*, Münich-Leipzig, 1929, 320 pp.

Sur Scheler et Hartmann initiateurs d'une nouvelle morale fondée sur la notion de valeur :

WITTMANN (M.). *Die moderne Wertethik*, Münster, 1940.
KOEHLE (Eckhard J.). *Personality. A study according to the philosophies of Values and Spirit of Max Scheler and Nicolaï Hartmann*, Newton, N.-J. Arlington, 231 pp., 1941.
REINER (H.). *Der Grund der sittlichen Bindung und das sittliche Gut*, Halle, 1932. (Tentative de révision du Kantisme à la lumière des critiques de Scheler et Hartmann.)

L'immanentisme :

SCHUPPE (1836-1913). *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, Breslau, 1882.
Cf. KRESINSKI. *Une Nouvelle philosophie de l'immanence*, Alcan, 1931.

Johannes REHMKE (1848-1930). *Philosophie als Grundwissenschaft*, Leipzig et Frankfurt, 1910.
Fried. HEYDE. *Grundlegung der Wertlheorie*, Diss., Leipzig, 1916, 2e éd. : *Wert, eine philos. Grundlegung*, Erfurt, 211 pp., 1926 (thèse voisine de von Ehrenfels par un disciple de Rehmke).
— **Grundfragen zum Problem der objektiven Werte, *Kantstudien*, XXXI, 1926.**
— **Relativer und absoluter Wert, *Grundwissenschaft*, VI, 1926, pp. 172-81.**

III. — Tendances relativistes et positivistes :

Georg SIMMEL (1858-1918). *Einleitung in die Moralwissenschaften*, Berlin, 1892, 3e éd., Suttgart, 1911.
— *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, 1910.
— *Mélanges de philosophie relativiste*, trad. A. GUILLAIN, Paris, 1912.
— Das individuelle Gesetz, *Logos*, IV, 1913.
— *Lebensanschauung*, München, 1918.
— Fragment über die Liebe (Aus dem Nachlass), *Logos*, X, 1921-2, pp. 1-55.
Cf. JANKELEVITCH (Vl.). Simmel philosophe de la vie, *Revue de Méta. et Morale*, 1922.

Wilhelm OSTWALD. *Die Philosophie der Werte*, Leipzig, Alf. Kröner, 1913 (pessimisme énergétique).

VIERKANDT. Der irrationale Charakter unserer Wertbildung, *Religion und Geisteskultur*, I., 1., Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (cf. Alf. Stern, *op. cit.*, fasc. II).

Richard MULLER-FREIENFELS. *Das Gefühls- und Willensleben*, Leipzig, 1924.
— *Grundzüge einer neuen Wertlehre* (*Annalen der Philosophie*, Leipzig, Meiner, I, 1919).
— *Metaphysik des Irrationalen*, 1927 (tendance pragmatiste).
EISLER (Rob.). *Studien zu Wertlheorie*, Leipzig, 1912 (où l'on trouve une théorie des valeurs d'inspiration vitale et biologique qui accuse la différence entre les hommes et la différence entre les individus).

DRIESCH (Hans) (1867-1941). *Ordnungslehre*, Iéna, 1912.
— *Wirklichkeitslehre*, Leipzig, 1918 (dans lesquels l'organicisme de l'auteur se révèle très réticent à l'égard de la philosophie des valeurs).

LESSING (Th.). Studien zur Wertaxiomatik, *Archiv f. systematische Philosophie*, XIV, 1908.
— *Philosophie als Tat*, Göttingen, 1909.
— *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Münich, 1919.

BECK (Maximilien). *Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins*, Berlin, 1925, 2 Bde, 1288 pp.
— Problem der Analogien zwischen seelischen und dinglichen Qualitäten, *Neue Münchener philos. Abhandlungen* (Leipzig) *Festgabe Alexander Pfänder*, 1933.

SPIEGELBERG (Herbert). Sinn und Recht der Begründung..., *Ibid.* [Essence et valeur].
— *Gesetz und Sittengesetz*, Leipzig, 1935.

HILDEBRAND (Dietrich v.). Die Idee der sittlichen Handlung, *Jahrbuch f. Philos. u. phänomenol. Forschung*, III, 1916.
— Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, *ibid.*, VI, 1921.
— Die Rolle des « objektiven Gutes für die Person », *Philosophia perennis. Festgabe Geyser*, 1930, II, pp. 973-95.
— *Sittliche Grundhaltungen*, Mainz, Grünewald, 1946, 72 pp.

IV. — Le mouvement néo-idéaliste :

Rudolf EUCKEN (1846-1926). *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig, 1908.
— *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, Berlin, 5e éd., 1925.

Hermann SCHWARZ (né en 1867). *Psychologie des Willens. Zur Grundlegung der Ethik*, Leipzig, 1900 (cf. Wilhelmine LIEL, *Gegen eine voluntar. Begründung der Wertlheorie*, in Alex. MEINONG, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, 1904, chap. X, pp. 527-78 ; rattache Schwarz à von Ehrenfels).
— *Das sittliche Leben*, Berlin, 1901.
— *Glück und Sittlichkeit. Untersuchungen über Gefallen und Lust, naturhaftes und sittliches Vorziehen*, Halle, 1902.
— *Das Ungegebene*, Tübingen, 1921 [Philosophie religieuse].

KÜNERT (K.). *Die Objektivität der Werte. Wertphilosophie als Deutung des Lebenssinnes im Geiste der Erneuerung des deutschen Idealismus*, Berlin, 1932, 592 pp.

GRÜHN (Werner). *Das Werterlebnis*, Leipzig, 1924 (valeurs religieuses).

REININGER (Robert). *Wertphilosophie und Ethik : die Frage nach dem Sinne des Lebens als Grundlage einer Wertordnung*, Vienne-Leipzig, 1939.

SECTION III. — LES PAYS ANGLO-SAXONS

L'Angleterre

Renseignements généraux :

GUYAU. *La Morale anglaise contemporaine*, 1875, 5e éd., Alcan, 1904.
METZ (Rudolf). *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien*, Leipzig, Meiner, 2 vol. 1935, trad. anglaise, 1938, 1 vol.
SALOMAA. Idealismus und Realismus in der englischen Philos. der Gegenwart, *Annales Academiae Scientiarum fennicae*, Helsinki, T. XIX, 1929.
et les ouvrages sur le Pragmatisme et le Pluralisme cités plus haut, p. 159.

I) L'empirisme anglais (le sentiment et l'utilité dans la tradition anglaise) :

SHAFTESBURY (A. A. C.) (1671-1713). *An Inquiry concerning virtue and merit*, Londres, 1699. Reproduit in *Characteristics of men, manners, opinions, times*, 4, 1711, trad. francaise D. DIDEROT, Amsterdam (Paris), 1744.

HUTCHESON (Fr.) (1694-1747). *An Inquiry into the original of our ideas of beauty and Virtue*, Lond., 1725, trad. française, Paris, 1749.
— *A system of moral Philosophy...*, 2 vol., Glasgow et Londres, 1755, trad. allemande par LESSING, Leipzig, 1756,

David HUME (1711-1766). *Treatise of Human nature*, Londres, 1739-40 ; with *Dialogues concerning natural religion* [1799], ed. with preliminary dissertations and notes by T. H. GREEN, 2 vol., Londres, 1874 ; trad. française, A. LEROY, Aubier, 1946.
— *Essays, moral, political, and literary*, 2 vol., Edinburgh, 1741-2 ; together with... *An Inquiry concerning the principles of Morals* [1751] and *The natural history of Religion* [1755] ed. with notes by T. H. GREEN, 2 vol., Lond., 1875.
Cf. LEROY (André). *La Critique et la religion chez David Hume*, Alcan, s. d.

Adam SMITH (1723-1790). *Theory of moral sentiments*, Lond., 1759, trad. française par l'abbé BLAVET, 1774, par CONDORCET, 1798, et par H. BAUDRILLART, 1860.

Jeremy BENTHAM (1747-1832). *Introduction to the principles of morals and legislation*, Londres, 1789.
— *Deontology, or the science of morality*, 2 vol., Lond. et Edinburgh, 1834, trad. française Benjamin LAROCHE, Paris, Charpentier, 1834.
Cf. KRAUS (O.). *Zur Theorie des Wertes, eine Bentham-Studie*, Halle, 1901.

John Stuart MILL (1806-1873). *Utilitarianism*, Lond., 1863, trad. française LE MONNIER, Alcan, 1883.

Henry SIDGWICK (1838-1900). *The method of Ethics*, Lond., 1874-78.
— *Lectures on the ethics of T. H. Green, H. Spencer and J. Martineau*, Lond., 1902.
Cf. BRADLEY (F. H.). *Mr. Sidgwick's hedonism* [1877] in *Collected Essays*, 1935, I, pp. 71-128.

Sur l'ensemble de cette tradition, cf. :
SIDGWICK. *Outlines of the history of ethics*, Lond., 1886, 1888, 1892.
— Art. Ethics in *Encyclopedia Britannica*.
STEPHEN (Leslie). *The English utilitarians*, Lond., 3 vol., 1900.
HALEVY (Élie). *La Formation du radicalisme philosophique*, Alcan, 3 vol., 1901-04.

Le naturalisme évolutionniste :

Ch. R. DARWIN (1809-1882). *The principles of Ethics*, Lond., 2 vol., 1892-3.

H. SPENCER (1820-1903). *System of synthetic Philosophy*, IX-X : Trad. françaises : *Essais de morale, de science et d'esthétique*, trad. A. BURDEAU, 1877-79. — *Les Bases de la morale évolutionniste, id.*, 1880. — *La Morale des différents peuples et la morale personnelle*, trad. E. COSTELOT et E.-M. SAINT-LÉON, 1893. — *Problèmes de morale et de sociologie*, trad. DE VARIGNY, 1894. — *L'Individu contre l'Etat*, trad. Gerschel, Alcan, 1888.

Le pragmatisme :

F. C. S. SCHILLER (1864-1937). *Humanism, philosophical Essays*, 1903 ; 2e éd., 1912, chap. I, III et IX.
— *Studies in Humanism*, Lond., 1907, trad. française JANKÉLÉVITCH, 1909.
— *Plato or Protagoras ?* Oxford, Blackwell, 1908.
— *Logic for Use, an Introduction to the voluntarist theory of knowledge*, Lond., G. Bell, 1929, chap. VI, Truth.
— Art. « Value » in HASTING'S *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. XII, 1921.

II) L'idéalisme anglais :

a) L'intellectualisme rationaliste et théologique :

CUMBERLAND (Richard). *De legibus naturae...*, Lond., 1672.
Cf. SPAULDING (F. E.). *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik*, Leipzig, 1894.
CUDWORTH (Ralph) (1617-1688) et les platoniciens de Cambridge. *The true intellectual system of the Universe...*, Lond., 1678, trad. latine de J. L. MOSHEIM, 1733, rééd., 1845.
— *Treatise concerning eternal and immutable morality*, Lond., 1731,

Cf. STEWART (J. A.). Cambridge's Platonists, in HASTINGS, *Encyclopedia of Religion and Ethics*.
BUTLER (Joseph) (1692-1753). *Works*, éd. by W. E. Gladstone, Oxford, 1896.

b) Le courant de nature platonicienne ou tout au moins intuitionniste vient rejoindre la tradition empiriste chez :

BERKELEY (1685-1753). *Alciphron, or the minute philosopher*, Dublin, 1732, trad. franç., La Haye, 1734.
— *Siris*, Lond., 1744, trad. franç. G. BEAULAVON et D. PARODI, A. Colin.
et chez les Ecossais, Thomas REID (1710-1796). *Essays on the active powers of man*, Edinburgh, 1788.
— *Œuvres complètes*, trad. T. JOUFFROY, Paris, 6 vol., 1828-36.
STEWART (Dugald) (1753-1828). *Outlines of moral Philosophy*, Lond., 1793, trad. franç. *Esquisses de philosophie morale*, Th. JOUFFROY, 1829.

c) Le mouvement religieux d'Oxford :

John Henry NEWMAN (1801-1890). *An Essay on the Development of christian doctrine*, 1846.
— *An Essay in Aid of a grammar of Assent*, 1870, trad. franç., de Mme G. PARIS, Bloud, 1907.
Trad. françaises : H. BRÉMOND. *Psychologie de la foi*, Bloud & Gay, 3 vol., 1905 et JANKÉLÉVITCH (S.). *Œuvres philosophiques...*, Paris, Aubier, 1945.
Cf. NÉDONCELLE (M.). *La Philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours*, Cahiers de la Nouvelle Journée, 26, Bloud & Gay, 1934 (Mansel, Pattisson, A. N. Whitehead, Inge, Newman).
— *La Philosophie religieuse de J. H. Newman*, Strasbourg, 1946.
GUITTON (J.). *La Notion de développement... chez J. H. Newman*, Paris, Boivin, 1933.
TYRREL (Georg) (1861-1909) et le modernisme déjà pressenti dans le Pragmatisme : Notre attitude en face du pragmatisme, *Annales de Philosophie chrétienne*, 1908.

d) L'idéalisme éthique de **James MARTINEAU** (1805-1900). *Types of ethical Theory*, 2 vol., Oxford, 1882 ; 3. enl. éd., 1891.
— *A study of religion*, 2 vol., Oxford, 1888, 2nd. rev. ed. 1889.
— *Essays, reviews and addresses*, 4 vol., Lond., 1890-91.

e) L'idéalisme métaphysique d'inspiration kantienne et hégélienne :

J. H. STIRLING. *The Secret of Hegel...*, 2 vol., 1865.

Th. H. GREEN (1836-1882). *Prolegomena to Ethics*, ed. A. C. BRADLEY, 2 vol., 1883.
— *Works*, ed. R. L. Nettleship, 3 vol., Lond., 1885-88.
Cf. DEWEY (J.). Green's theory of moral motive, *Philosophical Review*, 1892.
COUTAN (Ed.). L'Attitude religieuse de T. H. Green, *Annales de Philos. chrétienne*, sept. 1912.
PARODI (D.). L'Idéalisme de T. H. Green, in *Du Positivisme à l'Idéalisme*, 1930.
NETTLESHIP (R. L.) (1846-92 élève et éditeur de Green). Plato's conception of Goodness and the Good., in *Philosophical Lectures and Remains*, publ. by A. C. Bradley, 1897.

Fr. H. BRADLEY (1846-1924). *Ethical Studies*, 1876, 2nd ed. 1927.
— *Appearance and Reality, a metaphysical Essay*, 1893, 9e éd., 1930.
— *Essays on Truth* [recueil d'articles du *Mind*], 1914 ; — reprod. photo., 1944.
— *Collected Essays...*, Oxford et Cambridge, 2 vol., 1935.
Cf. HÖFFDING (H.). *Philosophes contemporains*, Alcan, 1909.
DUPRAT (Emile). La Métaphysique de Bradley, *Revue philosophique*, 1926.

Bernard BOSANQUET (1848-1923). *The principle of individuality and Value*, Gifford Lectures, Lond., 1912.
— *Value and destiny of the individual* [suite du précédent], ibid., 1913.
— *Three Lectures on Aesthetic*, 1915.

Influence ; publications collectives du mouvement néo-idéaliste :
Essays in philosophical Criticism, 1883, publ. by A. Seth PRINGLE-PATTISON, avec BOSANQUET, SORLEY, Henry JONES, RITCHIE.
Personal Idealism, éd. by H. STURT, Lond., 1902.
Contemporary British Philosophy, 2 vol., ed. by J. H. MUIRHEAD, Lond. et N.-Y., 1924-25.

John Mc TAGGART (1866-1925). *The nature of existence*, Cambridge, 2 vol., 1921 et [ed. by C. D. BROAD], 1927.
— An ontological Idealism, in *Contemp. British Philos.*, I.
Cf. BROAD (C. D.) [éditeur de Mac Taggart, se rattache personnellement au néo-réalisme]. *Examination of Mc Taggart Philosophy*, Cambridge, 1933.

William R. SORLEY (1855-1935). *The moral life and moral Worth*, 1911 ; 3e éd., Cambridge, 1920.
— *Moral values and the idea of God*, Gifford Lectures, Cambridge, 1918, 4e éd., 1930.
— Value and Reality, in *Contemp. British Philosophy*, II.

James WARD (1843-1925). *The realm of the ends or Pluralism and Theism*, Gifford Lectures, 1911.
— *Psychological Principles*, Cambridge, 1918, chap. XVI : Value.

MACKENZIE (John Stuart) (1860-1935). *Ultimate Values in the Light of contemporary Thought*, Lond., 1924.
JOACHIM (Harold H.) (1868-1938). *The Nature of Truth*, 1906.
OSBORNE (Harold). *Foundations of the philosophy of Value*, Cambridge Univ., Press, 1923.
— Definition of Value, *Philosophy*, 1931, 433-445.

III) Les néo-réalistes. Renseignements généraux :
SALOMAA. *Idealismus und Realismus...*, *op. cit.*, part. 2.
LAIRD (J.). L'Ethique néo intuitionniste d'Oxford, *Recherches philosophiques*, 1931-32.
METZ (R.). Recent trends in ethical thought, *Philosophy*, 1939 (MOORE, Cook WILSON, PRICHARD, CARRIT, ROSS, JOSEPH).

Th. R. CASE (1844-1925). *Realism im Morals*, Oxford, 1877.

G. E. MOORE (né en 1873). *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, rééd. 1929.
— *Ethics*, Lond., 1922.
— *Philosophical Studies* [recueil d'articles : The refutation of Idealism. The conception of intrinsic value], Lond., 1922.

Bertrand RUSSELL (né en 1872). *The problems of Philosophy*, 1912.
— *Mysticism and logic, and others essays*, Lond., 1918 (Value and all things must perish).

A. N. WHITEHEAD (1861-1947). *Religion in the Making*, N.-Y., Mac Millan, 1926, trad. franç., Aubier, 1939.
— *The function of Reason*, Princeton Univ. Press, 1929.
— *Modes of Thought*, N.-Y., Mac Millan, 1938.
Cf. WAHL (J.). *Vers le concret*, Paris, Vrin.
GOHEEN (J.). Whitehead's theory of Value in *The Philosophy of A. N. Whitehead*, ed. by P. A. SCHILPP, « Library of living Philosophers 3 », Evanston-Chicago, t. II, chap. XVIII, 1941.

Samuel ALEXANDER (1859-1937). *Space, Time and Deity*, Gifford Lectures, 2 vol., Lond., Mac Millan, 1920.
— *Value*, Manchester, 1933.
— *Beauty and others forms of Value*, Lond, Mac Millan, 1933.
— *Philosophical and literary pieces*, ed. by his literary Executor, 1939 (recueil des articles d'ALEXANDER) :
— The idea of value, *Mind.*, I, 1892. — Collective Willing and Truth, *Ibd.*, XXII, 1913. — Naturalism and Value, *The personalist*, 1928. — Truth, Goodness and

Beauty, *Proceedings of the VIIth international Congres of Philosophy*, Oxford Univ. Press, 1931. — Value, *Bulletin of John Rylands Library*, 1933. — Valeur et grandeur, *Revue de Méta. et Morale*, 1935, pp. 463-80. — The objectivity of Value, *Congrès Descartes*, 1937, X, pp. 25-33.

Cf. DEVAUX (Ph.). *Le Système d'Alexander*, Paris, Vrin, 1929, chap. IV : Les Valeurs humaines.

KONVITZ (M. R.). *On the nature of Value. The philosophy of Samuel Alexander*, N.-Y., King's Crown Press, 1946, 119 pp.

John **LAIRD.** *The idea of Value*, Cambridge, 1929, 384 pp.
— *An Inquiry into moral notions*, Lond., 1935.
— *Mind and Deity*, Lond., Allen & Unwin, 1941, Chap. VII : Value and Existence.

W. D. ROSS. *The Right and the Good*, Oxford, 1930.
— *Foundations of ethics*, Gifford Lectures, Oxford, 1935-6. chap. XI : The nature of the Good.

C. E. M. JOAD. *The end of ethics*, Harper's, 1927.
— *The future of Life...*, Lond., 1928.
— *Matter, Life and Value*, Lond., Oxford Univ. Press, 1929.
— *Return to philosophy, being..., an affirmation of values...*, N.-Y., 1936.
— *Guide to modern wickedness*, Lond., Faber, 1939.
— *Philosophy for our times*, London, Nelson, 1940.
— *Good and Evil*, Lond., Faber, 1942.
— *Philosophy*, Hodder & Stoughton, 1944.
— *Decadence, a philosophical inquiry*, N.-Y., 1949.

A. C. EWING. Intuitionism and Utilitarianism, *Revue internationale de Philosophie*, 1939, pp. 649-665.
— *The definition of Good*, 1947, Cf. W. K. FRANKENA, Ewing's case against naturalistic theories of value, *Philosophical Review*, 1948, with Reply.

W. R. INGE. *The eternal values*, Lond., Oxford Univ. Press, 1933.
— *The Philosophy of Plotinus*, Gifford Lectures, Lond. et N.-Y., Longman, 1938, 3nd. ed, 1929.

Sur la continuité du Platonisme anglais, on peut lire :

MUIRHEAD (J. H.). *The platonic tradition in Anglo-Saxon philosophy : studies in the History of Idealism in England and America*, 1931.

INGE (W. R.). *The Platonic tradition in English religious Thought...*, Lond. et N.-Y., Longmans, 1926.

Commonwealth :

Arthur Campbell GARNETT (de Melbourne, Australie). *The Mind in action : a study of motives and value*, London, Nisbet, 1931.
— *Reality and Value : an introduction to metaphysics and a essay on the theory of Value*, London, Allen & Unwin., 1937.
— The interest theory of Value, *Philosophy*, 1936, pp. 163-73.

SREENIVASA IYENGAR (K. R.). *The Metaphysics of Value* : Vol. I, *General principles and the Kingdom of Values*, Mysore Univ., Studies in Philosophy, n° 2, XXXI et 645 pp., 1942.

États-Unis d'Amérique

Wilbur M. URBAN aurait normalement sa place un peu plus bas, dans le mouvement idéaliste auquel il s'apparente : mais son mérite pour nous est surtout de s'être fait de bonne heure l'initiateur en Amérique de l'axiologie — mot dont il a été le premier à faire usage — en insistant, à la manière de Meinong, sur le caractère indéfinissable de la valeur qui constitue à ses yeux une catégorie première. Son œuvre étendue est inséparable de la plupart des travaux américains sur ce sujet et on lui a souvent demandé de dire l'état de la question dans plusieurs de ces

tableaux collectifs où la Philosophie américaine cherche à prendre conscience d'elle-même :

— *Valuation, its Nature and Laws*, Lond. et N.-Y., Mac Millan, 1909.
— *The intelligible World : Metaphysics and Value*, Ibd., 1929.
— *Language and Reality*, Lond., Allen & Unwin, 1939.
— Appreciation and description, and the psychology of Values, *Philosophical Review*, 1905. — Value and existence. Knowledge and Value. Ontological problems of Value, *Journal of Philosophy*, 1916-17. — Metaphysics and Value, in *Contemporary American Philosophy*, ed by G. P. ADAMS et W. P. MONTAGUE, Columbia Univ. Press, 1930. — The philosophy of Spirit : idealism and the philosophy of Value, in *Contemporary Idealism in America*, ed. by Clifford BARRETT, N.-Y., 1932. — The present situation in Axiology, *Revue internationale de Philosophie*, I, 1939, juillet. — Axiology in *Twentieth Century Philosophy*, ed by D. D. RUNES, N.-Y., Philos. Library, 1947.

Autres publications collectives où une place est faite à la philosophie des valeurs (un peu plus loin, on trouvera les publications collectives propres à un mouvement déterminé : idéalisme, néo-réalisme, etc.) :

Le Mouvement général de la philosophie américaine, *Revue de Méta. et Morale*, numéro spécial, oct-déc. 1922. — *Issues and Tendencies in contemporary Philosophy*, ed. by G. P. ADAMS et J. LOEWENBERG, Berkeley, 1923 : PRALL, The present status of the Theory of Value. — *Studies in the Problem of Norms*, ibid., 1925, G. P. ADAMS, D. W. PRALL, J. LOEWENBERG, S. C. PEPPER. — *American Philosophy to-day and to-morrow*, ed. by H. M. KALLEN and Sidney HOOK, N.-Y., Furman, 1935. — *Twentieth Century Philosophy*, ed. by D. D. RUNES, Philos. Library, 1947 : W. M. URBAN (voir plus haut), J. H. RUTTS, DE WITT H. PARKER, G. SANTAYANA, R. T. FLEWELLING, J. DEWEY. — *Philosophic Thought in France and the United States*, ed. by M. FARBER, Univ. of Buffalo (N.-Y.) et simultanément en français : *L'Activité philosophique contemporaine en France et en Amérique*, t. I. *La Philosophie américaine*, P. U. F., 1950.

Etudes historiques de caractère rétrospectif :

SCHNEIDER (H. W.). *A History of American Philosophy*, Columbia Univ., N.-Y., 1946.
PELL (O. A. H.). *Value theory and criticism* [Prall, Perry, Dewey], N.-Y., Thesis Columbia, 81 pp., 1930.
JESSUP (B. E.). *Relational value Meanings*, Oregon Univ., 175 pp., 1943 [Dewey, Urban, G. E. Moore, Perry, Prall, Santayana ; ouvrage assez superficiel].

I. — Pragmatisme : aux études d'ensemble citées plus haut, p. 159 (J. WAHL, LEROUX), joindre :

DEWEY (J.). Le Développement du pragmatisme américain, *Revue de Méta. et Morale*, 1922.

Charles Sanders PEIRCE. *Chance, Love and Logic*, ed. with Introduction by Morris R. COHEN and J. DEWEY : The pragmaticism of Peirce, N.-Y., 1923 ; 2nd ed., 1949.
— *Collected Papers*, ed. by Ch. HARSTHORNE and P. WEISS, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 5 vol., 1931-35.
Cf. FEIBELMAN (James). Une philosophie américaine : la doctrine de Ch. S. Pierce, *Revue de Méta. et Morale*, 1939.

William JAMES *The varieties of religious experience : a study in Human nature*, N.-Y., 1903, trad. franç., Alcan, 1906.
— *Le Pragmatisme*. Introduction par H. BERGSON, Flammarion, 1910.
— *Philosophie de l'expérience*, ibid., 1911.
— *La Volonté de croire*, ibid., 1916.
Cf. WAHL (J.). *Vers le Concret*. II. *William James d'après sa correspondance*, Vrin.
PERRY (R. B.). *Thought and Character of William James*, Boston, 1935.

John DEWEY (né en 1859) : *Outlines of a critical theory of ethics*, Ann Arbor, Register publish. Co., 1891.
— *Human nature and Conduct*, N.-Y., Henri Holt, 1922.

— *Experience and Nature*, Chicago, Carus Lectures, Open Court, 1925.
— *Logic, the theory of Inquiry*, N.-Y., Henri Holt, 1938, chap. IX.
— The problem of value, *Journal of Philosophy*, 1913. — The logic of judgments of practice, *ibid.*, 1915, reproduit in *Essays in experimental Logic*, Chicago Univ. Press, 1916. — The objects of valuation, *ibid.*, 1918. — Valuation and experimental knowledge, *Philos. Review*, 1922. — Values, Liking and Thought, *J. of Ph.*, 1923. — The meaning of value, *ibid.*, 1925. — Value, objective reference and criticism, *Philos. Review*, 1925. — The determination of ultimate Values..., *National Society for the Study of Education. Yearbook*, part. II, pp. 471-85, 1938. — *Theory of valuation*. Chicago Univ. Press (*International Encyclopedia of unified Science*, vol. II, n° 4, 1939, 67 pages). — Some questions in Value, *J. of Ph.*, 1944.

Cf. DUPRAT (E.). Les Rapports de la connaissance et de l'action d'après John Dewey, *Revue de Méta. et Morale*, pp. 539-53, 1930 et pp. 107-23, 1931.

The Philosophy of Dewey ed. by SCHILPP (P. A.), Library of living Philosophers, Evanston-Chicago, 1939 : Dominique PARODI. Knowledge and Action in Dewey.

HOOK (Sidney). La Place de Dewey..., in *L'Activité philosophique...*, *op. cit.*, P. U. F., 1950.

II. — Idéalisme et personnalisme :

EMERSON. *Complete prose works*, London, Routledge.

Josiah ROYCE (1855-1916). *The religious aspect of Philosophy*, Boston, 1885.
— *The conception of God*, N.-Y., 1897.
— The Knowledge of Good and Evil, *International Journal of Ethics*, 1893, IV, 48-80.
— *The World and the Individual*, Gifford Lectures, N.-Y., Mac Millan, 1901.
— *The Philosophy of Loyalty*, *ibid.*, 1908, dern. éd. 1936, trad. franç. Jacqueline MOROT-SIR, Aubier, 1946.
— *W. James and others Essays*, 1911.
— *The Problem of Christianity*, N.-Y., 1913.

Cf. MARCEL (Gabriel). La Métaphysique de Royce, *Revue de Méta. et Morale*, 1917-1918, et Paris, Aubier, 1945.

Papers in honor of Josiah Royce, N.-Y., 1916 (collectif).

RAMSEY (P.). The idealistic view of moral evil : J. Royce and B. Bosanquet, *Philos. and phenomenol. Research*, 1945-6, pp. 554-89.

Mouvement « personnaliste » :

HOWISON. *Limits of Evolution and others Essays*, 1901.
— *G. H. Howison, philosopher and teacher : a selection from his writings*, ed by J. W. Buckham, Berkeley (Calif.), 1934.

P. B. BOWNE. *Principles of Ethics*, N.-Y., 1892.
— *The immanence of God*, Boston, 1905.
— *Personalism*, ibid., 1908.
— *The Essence of Religion*, ibid., 1910.

R. T. FLEWELLING. *Personalism*, Chicago, 1916.
— *Creative personality*, N.-Y., 1926.
— *The survival of Western culture*, N.-Y., Harper's, 1943.

LADD (G. T.). *Philosophy of Conduct.*, N.-Y., 1902.

WARD (Léo-Richard). *Philosophy of Value : an essay on constructive criticism*, N.-Y., Mac Millan, 1930 (nuance thomiste).
— *Values and Reality*, N.-Y., Sheed and Ward, 1935.

Mouvement idéaliste récent :

Contemporary Idealism in America, éd. by Clifford BARRETT, N.-Y., 1932 (publication collective).

William E. HOCKING. Idea and Value, *Psychological Bulletin*, vol. V, 1908 ; reproduit in *The meaning of God in human experience*, New Haven, 1912.
— *Moral and its enemies*, N.-Y., Yale Univ. Press, 1918.

— *Lasting elements of individualism*, New Haven, 1937.
— The ontological argument in Royce and others, *Contemporary Idealism...*, *op. cit.*, I, pp. 45-66.

E. Sh. BRIGHTMAN. (Théisme personnaliste). *A philosophy of Ideals*, N.-Y., Holt, 1928.
— *Religious values*, N.-Y., 1925.
— *Moral Laws*, N.-Y., 1933.
— *The spiritual Life*, N.-Y., 1942.
— *Nature and Values*, N.-Y. & Cincinnati, Abington Press, 1945.
— Values, Ideals, Norms and Existence, *Philosophy and phenomen. Research*, 1943, pp. 219-224.

EVERETT (Walter G.). *Moral Values*, N.-Y., 1918.
PARKER (De Witt H.). *Human Values, an interpretation of ethics based on a study of Values*, N.-Y., Harper, 1931.
BARRETT (Cl.). *An Introduction to the Philosophy of moral values*, N.-Y. et London, 1933.

III. a) Néo-réalistes.

Manifeste collectif :

HOLT (E. B.). MARVIN (M. T.), MONTAGUE (W. P.), PERRY (R. B.), PITKIN (W. B.), SPAULDING (E. G.). *The New-Realism. Corporative Studies in Philosophy*, 1912.

Mc GILVARY (Evander Bradley). *The Summum Bonum*,, Univ. of California, Berkeley, 1904.

Ralph Barton PERRY. *Present philosophical tendencies*, N.-Y., Longmans Green, 1919.
— *The present conflict of Ideals, a study of the philosophical Background of the World-War*, ibid., 1922.
— *General theory of value*, ibid., 1926, 702 pp. [cf. *Journ. of Philos.*, 1931].
— The conception of moral goodness, *Philosophical Review*, 1907. — The definition of value, *Journal of Philos.*, 1912, XI. — Cognition and valuation, *Philosophical Review*, XXXV. — Value and its moving appeal, *ibid.*, XLI, 1935.

W. M. Pepperell MONTAGUE. The True, the Good and the Beautiful from a Pragmatist standpoint, *Journal of Philos.*, VI, 1909 (cf. H. M. KALLEN, Dr. Montague, and the pragmatic Notion of Value, *ibid.*, 1909).
— The ethical and aesthetic implications of realism, *Mind*, 1921.
— *The Ways of Things : a philosophy of Knowledge, Nature and Value*, N.-Y., Prentice Hall, 1940, 712 pp.

PRALL (D. W.). Metaphysics and Value, *University of California Publications*, 1924, vol. 5.
— A study in the theory of value, *ibid.*, vol. 3, 1921, pp. 179-230.
— The present status of the theory of value, in G. P. ADAMS et J. LOEWENBERG, *Issues and Tendencies in contemporary Philos.*, Berkeley, 1923.

Cf. KREMER (René). *Le Néo-réalisme américain*, Louvain-Paris, Alcan, 1920, chap. VII.
EVANS (Daniel Luther). *The status of value in the New-Realism : a study of New-Realism from the standpoint of axiology*, Ohio Sup.-Univ., 1923.

b) Réalisme critique.

Manifeste collectif :

DRAKE (Durant), LOVEJOY (A. O.), PRATT (J. B.), ROGERS (A. K.), SANTAYANA (G.), SELLARS (R. W.), STRONG (C. A.). *Essays on critical Realism*, N.-Y., Mac Millan, 1920.

Cf. SELLARS (Roy Wood). Le Réalisme critique et le matérialisme moderne, in Marvin FARBER, *L'Activité philosophique contemporaine...*, pp. *cit.*, 1950.

Arthur O. LOVEJOY. *The great chain of Being*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1936 (l'idée de hiérarchie cosmique de Platon à Spinoza).

George SANTAYANA. *The life of reason*, N.-Y., Scribner's, 5 vol., 1905-6.
— *Realms of Being* : 1. *Realm of Essence*, 1928 ; — 2. *Realm of Matter*, 1930 ; — 3. *Realm of Truth*, 1938 ; — *Realm of Spirit*, 1942, ibid.
Cf. GOODMAN (Arthur). Santayana's ontology of realms, *Philosophy and phenomen. Research*, 1943, pp. 278-302.

SECTION IV

Les pays de langue française

Pour une vue d'ensemble de la philosophie des valeurs dans les pays de langue française, on consultera :

BRÉHIER (E.). *Transformation de la philosophie française*, Flammarion, 1950, chap. IX, Etre et valeur, monisme et pluralisme des valeurs.
Bulletin de la Société française de Philosophie : 1932 (LE SENNE) ; 1936 (DUPRÉEL) ; 1939 (DUPRÉEL et E. BRÉHIER) ; 1945 (LE SENNE).
Actes du IIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française, Bruxelles-Louvain, septembre 1947, thème principal : *Les Valeurs*, Louvain, Nauwelaerts et Paris, Vrin, 260 pp.
La Liberté. Actes du IVe Congrès des Sociétés de langue française, Neuchâtel, septembre 1949, La Baconnière, « Etre et Penser », n°s 29. (V. Liberté et Valeur, pp. 151-180).

I. Relativisme psychologique et sociologique :

A) **RIBOT.** *La Logique des sentiments*, Alcan, 1908.

Plus ou moins expressément, l'idée de valeur chemine à travers des travaux de psychologie pure consacrés à la vie affective ou volontaire : cf. en particulier la notion de tendance, « jugement de valeur implicite », chez E. Souriau, M. Pradines, Pierre Janet (idée d'une hiérarchie des tendances), G. Vaucher, Parodi, Burloud, Blanché, Spaier, etc. On en trouvera une liste plus loin p. 591. Signalons la dernière contribution à l'étude des tendances qui fait une place importante à la philosophie autrichienne des valeurs, y compris Freud :
BLOCH. *Les Tendances et la vie morale*, P. U. F., 1948.

B) **DURKHEIM.** *De la division du travail social*, préface, Alcan, 1893.
— *Les Régles de la méthode sociologique*, Alcan, 1895.
— *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, 1912.
— Jugements de valeur et jugements de réalité, *Revue de Méta. et Morale*, 1911.
— La Détermination du fait moral, *Bulletin de la société franç. de Philosophie*, avril 1906.

LÉVY-BRUHL. *La Morale et la science des mœurs*, Alcan, 1903.

BOUGLÉ. *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Colin, 1922.

BELOT (G.). *Etudes de morale positive*, Alcan, 1907, et 1921.
— La Valeur morale de la Science, *Revue de Méta. et Morale*, 1914.

TARDE. *Logique sociale*, Alcan, 1895.
— *Les Transformations du droit*, Alcan, 1893.

C) Vers une élaboration ou un dépassement du positivisme moral dans la perspective sociologique :

RAUH. *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, Alcan, 1890.
— *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, 1899.
— *L'Expérience morale*, Alcan, 1903.
— L'Idée d'expérience, *Bericht... III. Kongress*, Heidelberg, 1909.

LALANDE (A.). Sur une fausse exigence de la raison dans la méthode des Sciences morales, *Revue de Méta. et morale*, 1907. (Seuls sont fondements les jugements appréciatifs communs à une société.)
MAUGÉ (P.). Les Philosophies scientifiques comme système de valeurs, *Revue Philosophique*, 1910, pp. 387-408.
GUYAU. *L'Art au point de vue sociologique*, 1912.
GOBLOT. *La Barrière et le niveau, étude de sociologie*, Alcan, 1925.
— *Le Logique des jugements de valeur*, Colin, 1927.
DOROLLE. La Conscience et les valeurs morales, *Revue de Méta. et Morale*, 1923.
RENAUD (Jeanne). Observations sur l'idée de valeur considérée dans ses rapports avec la société, *ibid.*, 1925. (Contre l'origine exclusivement sociale des valeurs.)
RICHARD (Gaston). *La Conscience morale et l'expérience morale*. III. La Hiérarchie des valeurs, Hermann, « Actualités scientifiques... », 1937 (distingue valeur de consommation et valeurs transcendantes de participation).
GURVITCH. *La Morale théorique et la science des mœurs*, P. U. F., N. E. P., 1937.

II. Aspects divers du rationalisme :

BRUNSCHVICG. *La Modalité du jugement*, Alcan, 1897.
— *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, 1927, 2 vol.
— *Raison et Religion*, P. U. F., 1939.
— *Introduction à la vie de l'Esprit*, Alcan, 1905.
— *La Connaissance de Soi*, Alcan, 1941.
— *Héritage de mots, héritage d'idées*, P. U. F., 1945.

Cf. NABERT (J.). Raison et Religion selon Léon Brunschvicg, *Revue de Méta. et Morale* 1940, pp. 83-114.
BASTIDE (G.). La Spiritualité brunschvicgienne, *ibid.*, 1945, pp. 21-53.
NABERT (J.). La Correspondance des valeurs chez Brunschvicg, *ibid.*
LENOBLE (R.). La Philosophie religieuse de Brunschvicg, *ibid.*, pp. 54-63.

D. PARODI. L'Idée de progrès universel, *Congrès de Philosophie*, « Morale générale », Colin, 1903.
— *Les Bases psychologiques de la vie morale*, Alcan, 1928.
— *La Conduite humaine et les valeurs idéales*, P. U. F., N. E. P., 1939.

LALANDE. *Les Illusions évolutionnistes* (La Dissolution opposée à l'évolution...), Alcan, 1899.
— *La Raison et les normes*, Hachette, 1948.
— Le Parallélisme formel des sciences normatives, *Revue de Méta. et Morale*, 1911.
— Logique normative et vérités de fait, *Revue Philosophique*, 1929. — La Psychologie des jugements de valeur, *Travaux de l'Univ. du Caire*, fasc. in-4°, 1929.

BRÉHIER. Doutes sur la philosophie des valeurs, *Revue de Méta. et Morale*, 1939.

HUBERT (R.). *Esquisse d'une doctrine de la moralité*, Vrin, 1934.
— *Traité de pédagogie générale*, Logos, P. U. F., 2e éd., 1949.

NABERT. *L'Expérience intérieure de la liberté*, Alcan, 1924.
— *Eléments pour une éthique*, P. U. F., 1943.

BASTIDE (G.). *La Condition humaine*, P. U. F., 1939.
— Esquisse d'une axiologie de la Personne, *Revue de Méta. et Morale*, 1944, pp. 97-131.
— *Les grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*, Bordas, 1943.
— Compréhension et Valeurs, *Congrès de Louvain*, pp. 47-52.

BERTRAND (R.). Le Refus d'évaluer, *Revue de Méta. et Morale*, 1923.
— Valeurs et vérités transsubjectives, *ibid.*, 1941.

LEROUX (E.). Les Composantes de la valeur, *Revue internationale de Philos.* (Bruxelles), juillet 1939.
— La Pluralité des valeurs ethiques, *Congrès Descartes*, XI.

ALQUIÉ (F.). *Le Désir de l'éternité*, P. U. F., 1944.
— *La Nostalgie de l'Etre*, ibid., 1950.

III. Métaphysique de la valeur :

FONSEGRIVE. Recherches sur la théorie des valeurs, *Revue philos.*, 1910, I, pp. 553-79 ; II., pp. 44-75.
— Intuition, sentiment, valeur, *Annales de Philosophie chrétienne*, juin 1911, pp. 225-44.

BLONDEL. *L'Action*, Alcan, 1893.
— *L'Etre et les êtres* (III. L'Idée de Norme réelle), Alcan, 1935.

SEGOND (J.). L'Idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir, *Rev. philos.*, 1912.
— *Traité de Psychologie*, Colin, 1930.
— *Valeurs de la Prière*, Neuchâtel, « Etre et Penser », 1943.
— Réflexions critiques sur l'existentialisme et le monde des valeurs, *Revue internationale de Philos.* (Bruxelles), n° 9, 1949.

FOREST (A.). L'Expérience de la valeur, *Revue néo-scolastique*, 1940.
— Ordre et valeur, *Proceedings...*, *Congrès d'Amsterdam*, pp. 87-92.

PALIARD (J.). Du mouvement spirituel vers la valeur, *ibid.*, pp. 451-3.

NÉDONCELLE (M.). *La Réciprocité des consciences*, Aubier, 1942 (3e partie).

LACHIÈZE-REY (P.). Esquisse d'une métaphysique de la destinée, *Revue de Méta. et Morale*, 1947, pp. 245-58.

Jules LAGNEAU. *Ecrits de Jules Lagneau*, réunis par ses disciples, Union pour la vérité, 1924.
— *De l'existence de Dieu*, Alcan, 1925.
— *Célèbres Leçons*, Nîmes, impr. La Laborieuse, 1926.

Henri BERGSON. *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, 1932.

René LE SENNE. *Le Devoir*, P. U. F., 2e éd., 1950.
— *Introduction à la Philosophie*, P. U. F., Logos, 2e éd., 1949.
— *Obstacle et Valeur*, Aubier, 1934.
— *Traité de Morale générale*, P. U. F., Logos, 1942.
— Le Devoir comme principe de toute valeur, *Bull. Soc. franç. de Philos.*, 1932.
— Qu'est-ce que la valeur ? *ibid.*, 1945. — Les Valeurs et la valeur, *Actes du IIIe Congrès...*, Louvain, 1947. — L'Homme et la Valeur, *Revue de Théol. et Philos.*, 1946, pp. 5-22. — L'Expérience de la valeur, *Giornale di Métafisica*, 1948. — Caractère de liberté de la Valeur, *Congrès de Neuchâtel*, 1949.

LAVELLE (L.). *Introduction à L'Ontologie*, P. U. F., N. E. P., 1947.
— *Les Puissances du moi*, Flammarion, 1949.

IV. — **Eugène DUPRÉEL.** *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, P. U. F., 1939.
— *Essais pluralistes*, P. U. F., 1949. Reproduction des articles suivants : Les deux racines de la valeur du vrai, *Revue de l'Unio. de Bruxelles*, 1935. — Valeur et probabilité, *Travaux Acad. Sc. morales et politiques*, 1937. — Les Valeurs et les évidences, *Congrès de Louvain*, 1947. — Sur l'idée d'un plafond des valeurs, *Proceedings...*, *Congrès d'Amsterdam*.
Autres articles : La Morale et les valeurs, *Bulletin Soc. franç. de Philosophie*, 1936. — Valeur et Etre, *ibid.*, 1939. — Le Pari de Pascal et les Valeurs, *Revue philosophique*, 1942-43. — La Liberté dans la philosophie des valeurs, *Congrès de Neuchâtel*, 1949.

BÉNÉZÉ, *Valeur, essai d'une théorie générale*, Vrin, 1936.
— *Analyse*, *Cahiers philosophiques*, 1934, n° 4.

R. POLIN. *La Création des Valeurs. Recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique*, P. U. F., 1944.
— *La Compréhension des valeurs*, ibid., 1944.
— *Du Laid, du Mal, du Faux*, ibid., 1948.
— Les Valeurs-libertés, *Proceedings...*, *Congrès d'Amsterdam*, 1948. — Subjectivisme des valeurs et réflexion morale, *Congrès de Louvain*, 1947

RUYER (R.). *Le Monde des valeurs*, Aubier, 1948.
— L'Individualité, *Revue de Méta. et Morale*, 1940.
GRENIER (J.). *Le Choix*, P, U. F., 1941 (négation de la participation).

Suisse romande

SECRÉTAN. *La Philosophie de la Liberté*, Hachette, 2 vol., 1849.
BERGNER (Georges). *La Notion de Valeur, sa nature psychique, son importance en théologie*, Genève, 1908 (cf. SEGOND, *Revue philos.*, 1909).
DE LA HARPE (Jean). *La Religion comme conservation de la valeur dans la philosophie générale de Höffding*, Lausanne, 1930.
BURNIER (André). *La Pensée de Ch. Secrétan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur moraux*, 1934.
REYMOND (Arnold). Activité de juger, Intuition et Valeur, *Revue de Méta. et Morale*, 1945, pp. 253-271.
CHRISTOFF (Daniel). *Le Temps et les valeurs. Essai sur l'idée de finalité*, Neuchâtel, « Etre et Penser », 1945.
HERSCH (Jeanne). *L'Etre et la Forme*, Neuchâtel, « Etre et Penser », 1946 (pp. 107-32 : Forme, Existence, Valeurs).
GONSETH (Ferd.). Philosophie des valeurs et complémentarité, *Congrès de Louvain*, 1947, pp. 23-28.

SECTION V. — LES PAYS LATINS

Italie

Travaux d'ensemble par lesquels on pourra se faire une idée de la philosophie contemporaine en Italie :

SCIACCA (M. F.). *La filosofia italiana : il secolo XX*, Bocca, Milano, 2 vol., 1947, 2e éd., avec 222 pages de bibliographie.
CHAIX-RUY (J.). Les Philosophes italiens d'aujourd'hui. De l'actualisme à une métaphysique de l'être, *Revue thomiste*, 1947, pp. 376-410.
La crisi dei valori (Autori vari). Roma, Partenia, 1946. (Cf. M. F. SCIACCA in *Giornale di Metafisica*, 1946).
Filosofi italiani contemporanei, Milan, 1948. Exposé par vingt-cinq philosophes italiens, établi par M. F. SCIACCA.
ROSSO (Corrado). *Figure e dottrine della filosofia dei valori*. Istituto di Filosofia della Facolta di lettere di Torino, 1949. (Excellente vue d'ensemble sur le développement de la philosophie des valeurs depuis Kant.)

Benedetto CROCE. On renverra à l'ouvrage suivant dans lequel se trouve une bibliographie très complète :
LAMEERE (Jean). *L'Esthétique de Benedetto Croce*, Vrin, 1936.

Giovanni GENTILE. *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Pise, 1916 ; Firenze, 1938, trad. franç., Alcan, 1925.
— *La Filosofia di Marx*, Pisa, 1899.
— *La Riforma della dialectica hegeliana*, Messina, 1913.
— *La Filosofia dell'arte*, Milano, 1931.

Idéalisme néo-kantien et relativisme néo-critique :

JUVALTA (Erminio). *Prolegom. a una morale distinta della metafisica*, Pavia, 1901.
— *Il vecchio e il nuovo problemo della morale*, Bolonia, 1914.
— *Il limiti del razionalismo etico*, Torino, Einaudi, 1945.
ORESTANO. *I valori umani*, 2 vol., Torino, 1907.
LAMANNA (E. P.). *Il sentimento del valore e la morale criticistica*, Firenze, 1911.

P. CARABELLESE. *La coscienza morale*, Spezia, Tipografia moderna, 1915.
— *Il problema teologico come filosofia*, Roma, 1931 (refuse l'opposition classique du réel et de l'idéal).

A. ALIOTTA. *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, Napoli, 1917, trad. franç. *L'Eternité des esprits*, Paris, 1921. Cf. GRENIER, *Revue philos.*, 1926.
— *Il sacrificio come significato del mondo*, Roma, Pezzella, 1946.

BARATONE (Adelchi). *Critica e pedagogia dei valori*, Palermo, 1919.

MASCI (Filippo). *La filosofia dei valori*, Napoli, 1913. *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei* (cf. CARABELLESE, Il valore e la filosofia, *Rivista di Filos.*, 1913, pp. 89-100).

MARTINETTI (Piero). *La libertà*, Milano, Libraria editrice lombarda, 1928.

RENDA (Antonio). *Valori spirituali e realtà*, Messina, Principato, 1930.

Idéalisme néo-hégélien :

CALOGERO (Guido). *La scuola dell'uomo*, Firenze, Sansoni, 1939.

ARANZIO (Ruiz Vladimiro). Il mio moralismo, in *Filosofi ital. contemporanei*, op. cit.

Phénoménismes de nuances diverses :

G. della VALLE. *Teoria generale e formale del valore come fondamento d'una pedagogia filosofica*, Torino, 1916.
— Série d'articles dans la revue *Logos* (Firenze) : 1921. La caratteristiche essenciali del Valore. — L'apriorità dell'intuizione e l'universo dei valori. — 1922. Il tempo e la scala qualitativa dei valori (pp. 1-17). — La misura intensiva del Valore (pp. 142-64). — Le antinomie della valuazione (pp. 276-97). — 1923. Valore e Fine (pp. 1-21). — Valore e suggestione (pp. 204-14) (aboutit à un réalisme tempéré).
— La conoscenza come forma di valutazione, *Congrès Descartes*, 1937, pp. 117-21.

SACHELI (Calogero Angelo). *Atto e valore*, Firenze, Sansoni, 1928.

CALDERONI (Mario). La Filosofia dei Valori, in *Scritti*, vol. II, Firenze, « La Voce », 1924 (pragmatiste).

LIMENTANI (Lud.). *I presupposti formali dell'indagine etica*, Roma, Formiggini, 1913.
— *Moralità e Normalità*, Ferrara, 1920 (positiviste).

BONUCCI. *L'orientazione psicologica dell'etica* (chap. III : L'évaluation morale), Perousia, 1907.

VALLI (L.). La critica dei Valori. *Berichi... III. international Kongress*, pp. 942-48, 1909. — La valutazione, *Rivista di filosofia*, 1911, pp. 207-16. (Ni objective, ni subjective, la valeur implique une constante de l'intérêt.)
— *Il valore supremo*, Gênes, Formiggini, 1913.

SPIRITO (Ugo). *La vita come arte*, Firenze, Sansoni, 1941 (refuse à l'art une portée métaphysique).

Spiritualisme chrétien :

Aug. GUZZO. *Sic vos non vobis*, Napoli, Luigi Loffredo, 1939-1940, 2 vol.
— *Sguardi sulla filosofia contemporanea*, Roma, Perella, 1940.
— *La Ricerca filosofica*, Roma, tip. agostino, 1941.
— Universel, réalité, valeur, *Congrès Descartes*, X, pp. 57-63.

CHIAVACCI (Gaetano). L'atto morale e il valore, *Annali della Scuola normale Superiore di Pisa*, 2, 1939.

M. F. SCIACCA. *Teoria e pratica della volontà*, Napoli, Morano, 1938.
— *Problemi di filosofia*, Roma, Perrella, 2e éd., 1944.

BATTAGLIA (F.). *Il valore nella storia*, Bologna, Zuppi, 1949.

PETRUZZELLIS (Nicola). *I valori dello spirito e la coscienza storica*, Bari, Adriatica editrice, 1949.

« Existentialisme » :

ABBAGNANO (N.). *La struttura dell'esistenza*, Torino, Paravia, 1939.
PETRI (Guilio). *Fenomenologia del Valore*, Milano, 1942.
PACI (Enzo). *Esistenzialismo*, Bari, 1942 (influence de Jaspers).
— *Pensiero, esistenza e valore*, Milano, Principato, 1940.
— *Principi di una filosofia dell'essere*, Modena, Guanda, 1939.
PAREYSON (Luigi). *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1950.

Espagne

(On notera que SCHELER a trouvé une rapide audience dans les pays de langue espagnole et qu'il y est largement traduit.)

ORTEGA Y GASSET. *El tema de nuestro tempo*, Madrid, Calpe, 1923.
— Que son los valores ? Introduction a la estimativa, *Revista de Occidente*, Madrid, 1re année, 1923.
— *Essais espagnols*, trad. franç. par Mathilde Pomès, Paris, éd. du Cavalier, 1932.

Miguel DE UNAMUNO. Notas di Filosofia y Critica, *Presente*, 1937, pp. 31-57.
— *Le Sentiment tragique de la vie*, Paris, N. R. F., 1917.
— *Soliloques et conversations.*
— *Perplexités et paradoxes*, 1945.

XIRAU (Joaquim Palau). L'amor i la percepcio di valores, *Revista de psicologia e pedagogia*, nov. 1936 et Barcelone, m. date.
— *La teoria de los valores en relacion con la Etica y del Derecho.*
— Le Problème de l'Etre et l'autonomie des valeurs, *Congrès Descartes*, 1937, X, pp. 110-115. (Si l'être est univoque, les valeurs en sont indépendantes.)
— *Lo Fugaz y lo Eterno*, Mexico, Univ., 1941.
— Being and objectivity, *Philosophy and phenomenol. Research.*, 1943.

ZARAGÜETA (Mgr Juan). *El languaje y la filosofia*, Madrid, 1945.
— *Fundamentos de la filosofia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943.
— *Contribución de language a la filosofia de los valores*, Madrid, 1920, Real Academia de Ciencias morales y politicas.
— Acerca del problema de Dios, *Escorial*, XIII, 1943.

MORENTE. Ensayos sobre et progresso, *Revista de Occidente*, Madrid.

Amérique latine

On trouvera des éléments sur l'histoire de la pénétration de la philosophie des valeurs dans cette partie du monde *in* :

QUESADA (Francisco Miro). *Sentido del movimiento fenomenologico*, Lima, 1941, 151 pp.

Francisco ROMERO (spiritualiste, se rattache à Husserl et Hartmann). Transendencia y valor, *Sur*, año 12, pp. 12-26, 1942. Article reproduit in *Papeles para una filosofia*, Buenos-Ayres, Losada, 1945.
— *Filosofia de la Persona, y otros essayos*, ibid., 1944.

ASTRADA (Carlos). *La etica formal y los valores. Ensayo de una revaloracion existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, La Plata, 1938, 144 pp.
— *El juego metafisico. Para una filosofia de la finitud*, Buenos-Ayres, El Ateneo, 1942, 153 pp. (Cf. IIIe Parte : El juego del Eros, chapitre inspiré de Scheler.)

GARCIA (Eduardo Magnez). *Etica*, Mexico, Univ., 1944, 317 pp. (enquête phénoménologique d'importance axiologique).

ROMANO (Jose Munoz). *El secreto del bien y del mal*, Mexica, Seg. ed. 1943 (influence de Scheler et de Hartmann).

VIRASORO (Miguel Angel). *La libertad, la existencia y el ser*, Buenos-Ayres, Univ., 1942, 146 pp.

SECTIONS VI ET VII. — PAYS SLAVES ET SCANDINAVES

Pays scandinaves

KIERKEGAARD. *Gesammelte Werke*, hrsg, Hermann Gorsched und Christoph Strempf, 12 vol., 1909-24. — Trad. franç. par TISSEAU et d'autres, dates diverses.

Cf. WAHL (J.). *Etudes kierkegaardiennes*, Aubier, 1938.
MESNARD. *Le Vrai visage de Kierkegaard*, Beauchesne, 1948 (où l'on trouvera une bonne bibliographie critique).

HÖFFDING. *La Philosophie de la Religion*, Alcan, 1908. (Pose le « principe de conservation » de la valeur.) Cf. J. DE LA HARPE, *La Religion comme conservation de la valeur...*, Lausanne, 1930.
— *Histoire de la philosophie*, Alcan, 1908.
— *Philosophes contemporains*, Alcan, 1909.
— *La Pensée humaine, ses formes et ses problèmes*, Alcan, 1911.
— *Les Conceptions de la vie*, trad. KOYRÉ, Alcan, 1928.
— *La Relativité philosophique*, 1924.

Axel HÄGERSTRÖM. *Das Prinzip der Wissenschaft. Eine logisch-erkenntnistheoretischen Untersuchung*, Upsala, 1908.
— *Kant Ethik im Verhältnis zu seinem erkenntnistheoretischen Grundgedanken*, Upsala, 1902.
— *Social teleologi i Marxismen* (en suédois), Upsala univ., 1909.

Cf. RUDHE (Sven Edward). *Ueber die Möglichkeit einer Werteinteilung*, Lund et Leipzig. Meiner, 1937, 226 pp. (Se rattache à Hägerström avec une influence husserlienne),

Anders NYGREN. *Eros et Agapè, La notion chrétienne de l'amour*, Aubier, « Les Religions », 1944. (C'est seulement la traduction du 1er vol. de NYGREN, dont il existe une traduction allemande en 2 vol. et une anglaise en 3 vol.)

J. E. SALOMAA. *Totuus ja arvo* [en finnois : *Vérité et Valeur*], 1926.
— Idealismus und Realismus in der englischen Philosophie der Gegenwart, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Helsinki, XIX.
— Das problem der Wahrheit, *ibid.*, t. XXIII, 1932 (trad. partielle du premier).
— Studien zur Wertphilosophie, *ibid.*, t. XXIV, 1933, pp. 1-141.
— Pessimismus und optimismus als philosophische Frage, *Congrès Descartes*, 1937, XI, pp. 11-17.
— *Filosofian probleemaja* [en finnois] W. Soederstroem, 1941.

LAURILA (K. S.). Aesthetische Streitfragen, *Annales Acad. Scientiarum fennicae*, B., 1941, t. LIV.

SAARNIO (Uuni). Valeur et Morale [en finnois], *Ajatus*, 1944, XIII, pp. 113-235.

Philosophes slaves

VI. SOLOVIEW (1853-1900). *La Justification du Bien*, trad. franç., Aubier, 1939.
— *Les Fondements spirituels de la vie*, trad. franç., Paris, Beauchesne, 1932.
— *Der Sinn der Liebe*, Riga, 1930, trad. franç., Aubier, 1946.

Cf. KOJEVNIKOFF (A.). La Métaphysique religieuse de Vl. Soloview, *Revue d'Histoire et de Philos. religieuse* (Strasbourg), 1934, n° 6 et 1935, nos 1 et 2.
HERBIGNY (Mgr D'). *Un Newman russe : Vladimir Soloview*, Paris, 1934.
SZYLKARSKI (Wl.). *Solowjew und Dostojewskij*, Bonn, 1948, 72 pp.

N. O. LOSSKIJ (né en 1870). [*Les Fondements de l'intuitivisme*], 1906, trad. anglaise, Mac Millan, 1919.
— *Introduction à la philosophie*, 1911.

— *Tsennest i Bytiye*, Paris, Y. M. C. A., 1931, trad. allem. *Wert und Sein, Gott und das Gottesreich als Grund der Werte*, 1935, trad. anglaise, avec une préface de John S. MARSHALL. *Value and Existence*, London, G. Allen & Unwin, 1936.
— *L'Intuition, la matière et la vie*, Alcan, 1928, 177 pp.
— *Freedom of Will*, Londres, 1932, 150 pp.
— *Des conditions de la morale absolue*, Neuchâtel, Etre et Penser, 1948 (surtout pratique).
— La Raison formelle de l'univers, in *Congrès Descartes*, 1937, X, pp. 86-91.

N. BERDIAEFF. *Cinq Méditations sur l'Existence*, Aubier, 1936.
— *Esprit et liberté*, édit. Je sers, 1933.
— *De la Destination de l'Homme*, ibid., 1935.
— *Esprit et réalité*, Aubier, 1943.
— *Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier, 1946.

Cf. CHESTOV. Nicolas Berdiaeff : la gnose et la philosophie existentielle, *Revue philosophique*, 1948, pp. 1-35.
PORRET (Eug.). *La Philosophie chrétienne en Russie : Nicolas Berdiaeff*, Neuchâtel, « Etre et Penser », 1944.

Simon FRANK. *La Connaissance et l'Etre*, Paris, Aubier, 1937.

SPIR (A.). *Denken u. Wirklichkeit*, trad. PENJON, 1896.
— *Esquisses de philosophie critique*, introd. BRUNSCHVICG, Alcan, 1930.
— *Lettre inédite d'A. Spir au Pr Penjon*, introd. BRÉHIER, éditions du Griffon, Neuchâtel.

TSANOF (Radoslaw Andrea) (né en 1887). *The problem of immortality : studies in personality and value*, New-York, Macmillan, 1924, 418 pp.
— *The nature of Evil*, ibid., 1931, 447 p.
— The Theory of moral Values, *Contemporary Idealism in America*, ed. by Clifford Barrett, ibid., 1932.
— *Religious Crossroads*, New-York, E. P. Dutton, 1942.
— *The moral Ideals of our Civilisation*, 1942.

BULGAKOFF (Serge). *Philosophie der Wirtschaft*, 1912.
— *Die zwei Reiche*, 1913 (contre Marx).
— *Das Tageslicht*, 1916.
— *Stille Betrachtungen*, 1917.

CHESTOV. *L'Idée du bien chez Tolstoï et chez Nietzsche*, édition du Siècle, 1925.
— *Pages choisies*, trad. B. DE SCHLOEZER, Gallimard, 1931.

PETRAZHITSKY. *Ueber die Motive des Handelns und über das Wesen der Moral und des Rechtes*, Berlin, 1907.

NOVGOROVDZEV († 1925). *Vom soziale Idealen*, 1917.

Sur **DOSTOÏEWSKY**, cf. BERDIAEFF (N.). *Die Weltanschauung von Dostoïewski*, trad. franc. : *L'Esprit de Dostoïewski*, Paris, S. C. E. L., 1932.
EDVOKIMOFF (Paul). *Dostoïewsky et le problème du mal*, Lyon et Fribourg (S.), 1942.

Pologne

TARSKI (A.). Der Wahrheitsbegriff in der formalisierten Sprache, *Studia philosophica*, I, pp. 261-405.
TATARKIEWICZ (Ladislas). Ce que nous savons et ce que nous ignorons des valeurs, *Congrès Descartes*, X, pp. 11-15.

LIVRE II

LES ASPECTS CONSTITUTIFS DE LA VALEUR

CHAPITRE PREMIER

LE DOMAINE DE LA VALEUR

SECTION I

RUPTURE DE L'INDIFFÉRENCE

La valeur ou le parti pris

La valeur est, si l'on veut, la rupture de l'indifférence par laquelle nous mettons toutes les choses sur le même plan et nous considérons toutes les actions comme équivalentes. Peut-être cette indifférence comme telle est-elle impossible. Mais la valeur commence lorsqu'elle cesse, lorsque le monde n'est plus pour nous un simple spectacle, ni l'action un événement pur, lorsque nous nous engageons dans ce spectacle et prenons parti à l'égard de cet événement. Ainsi, introduire la valeur dans le monde, c'est introduire en lui des différences qui sont toujours en rapport avec des préférences (1). Toute valeur est donc inséparable d'une activité de sélection qui, même si elle n'a de sens que pour nous, opère des distinctions entre les différentes formes du réel selon leur degré d'affinité ou de parenté avec nous. Il n'y a de valeur que là où la partialité commence à s'introduire dans le réel. *La valeur est un parti pris.*

(1) Nous étudierons dans la 4e Part. du présent livre le double problème de savoir d'*une part* s'il peut y avoir dans le monde des différences qui puissent être séparées de la préférence et qui n'en soient pas l'effet plutôt encore que la matière, comme on le croit presque toujours, d'*autre part* si, par une sorte de retournement, l'indifférence ne peut pas être elle-même l'objet d'un choix réflexif et pour ainsi dire contradictoire qui fasse d'elle la suprême valeur.

PREMIÈRE PARTIE

CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES

PLAN

L'énumération des différentes acceptions du mot valeur et des différentes perspectives que l'on a pu prendre sur cette notion au cours de l'histoire et à notre époque était destinée seulement à préparer la détermination des caractéristiques générales communes à toutes les espèces de valeur et que l'on retrouve pour ainsi dire dans chacune d'elles avec un relief inégal. Nous allons :

dans un premier chapitre, déterminer quel est le domaine sur lequel la valeur s'étend, et qui est proprement le domaine du sentiment et du vouloir ;

dans un second chapitre, nous définirons les antinomies qu'elle doit surmonter, et qui sont l'antinomie du sujet et de l'objet, l'antinomie de l'acte et de la donnée, l'antinomie de l'individuel et de l'universel ;

dans un troisième chapitre, nous montrerons qu'elle implique toujours une échelle verticale qui, à son tour, comporte deux extrémités, ou du moins, deux directions, un haut et un bas, que l'on peut définir comme les deux pôles de la valeur ;

dans un quatrième chapitre enfin, nous chercherons à retrouver dans la valeur, à la fois cette intimité ou ce secret et cette exigence de réalisation qui permettent de voir en elle le point d'union du relatif et de l'absolu.

Telle est la raison pour laquelle on lui oppose souvent une fin de non-recevoir en la considérant comme aveugle ou comme injuste. Mais ce qui serait aveugle ou injuste, ce serait de méconnaître, en la méconnaissant, l'originalité de l'existence individuelle qui ne cesse de s'affronter au réel pour le conformer à ses propres aspirations. Si l'impartialité qu'on lui demande est l'indifférence, c'est lui demander sa propre annihilation : elle n'entrerait alors dans la vie que pour accepter d'y mourir.

Le doute cartésien appliqué à la recherche de la valeur

On observera que la vie, avant que la réflexion ait apparu, est déjà une puissance de valorisation spontanée : car elle introduit dans le monde des différences et des préférences fondées sur ses besoins les plus essentiels. S'il y a pour elle, dans la nature, un champ d'indifférence, c'est la partie du monde qui lui demeure pour ainsi dire étrangère ; mais là où elle entre en action, elle ne connaît rien de plus que des objets qui la servent ou lui nuisent. Et ces objets diffèrent selon les espèces et même selon les individus. Mais pour chaque être, *le spectacle même qu'il a du monde se forme à l'extrémité de toutes les lignes d'intérêt qui rayonnent à partir de sa propre vie comme centre.* Là où l'intérêt cesse, le spectacle cesse aussi.

Cependant la recherche de la valeur suppose un doute, une mise en question comparable au doute cartésien. Comme le doute cartésien suspend notre consentement à l'égard de toutes les opinions qui viennent du dehors, ce nouveau doute suspend notre consentement à l'égard de toutes les valeurs qui s'étaient imposées à nous sans que nous les eussions pour ainsi dire soumises nous-même à l'épreuve. Plus encore que sur toutes *les opinions reçues*, le doute méthodique doit porter sur toutes *les valeurs acquises*. Et il ne rejette les opinions reçues que parce qu'elles n'ont pas encore fourni leurs titres : parallèlement la délivrance à l'égard de toutes les valeurs d'origine extérieure est une condition préalable de la découverte de toute valeur authentique, s'il est vrai qu'il n'y a de valeur pour nous que par une adhésion intérieure, c'est-à-dire par un acte qui la fait nôtre.

Il y a plus : le doute cartésien lui-même enveloppe le doute sur la valeur et au fond n'en diffère point, s'il est évident que la recherche du vrai, c'est aussi, pour Descartes, un triage et une option entre les différentes représentations que je puis me faire du monde afin de déterminer quelle est celle qui, soit dans la satisfaction théorique qu'elle me donne, soit dans l'usage pratique que je veux en faire, me paraît valoir mieux que toutes les autres. Mais dès que l'activité de l'esprit a acquis ainsi la conscience de ses exigences propres, rien ne l'arrêtera plus dans sa montée vers la valeur, qui ne pourra se réaliser autrement que dans la vérité, mais qui est incapable de s'y tenir. Car je

participe à la création de la réalité et je ne me borne pas à la connaître, de telle sorte qu'il faut encore que je la transforme afin qu'elle réponde aux sollicitations de la sensibilité ou du vouloir, ce qui suffit pour faire apparaître d'autres valeurs comme la valeur esthétique ou la valeur morale.

D'une manière générale, on dira que le doute est le chemin qui nous conduit de l'être à la valeur : c'est lui qui nous oblige à la fois à les séparer et à les unir. Et l'on peut dire qu'il est bon que ce doute ne nous abandonne pas : il est lié à la conscience même que l'esprit a de soi, à son refus de se renoncer. Il nous détache de l'être en tant que donné et, en nous contraignant à nous interroger sur sa valeur, il nous contraint à chercher l'acte même qui le justifie. Cependant cet acte ne peut rester un acte de méditation purement intérieure. En mettant en question l'existence au nom de la valeur, il nous oblige à faire effort pour qu'elles coïncident.

On voit donc que le doute est à l'origine de deux mouvements opposés de la conscience : c'est lui qui nous conduit d'une réalité qui est indifférente à la valeur vers un acte spirituel destiné à la fonder, puis de cet acte même qui, aussi longtemps qu'il demeure intérieur à la conscience, se meut dans le champ du possible, vers une réalité où il s'accomplit. Le doute qui circule entre le possible et l'existence et qui va de l'un à l'autre ne pourrait être résolu que par la découverte de la valeur et son incarnation dans l'existence. Mais ni cette découverte, ni cette incarnation ne s'achèvent jamais et ne nous donnent jamais une pleine sécurité, de telle sorte que le doute qui les remet sans cesse en question nous invite sans cesse à les ressusciter (1).

SECTION II

LE SENTIMENT ET LE VOULOIR

La valeur est subjective : l'objet pris en lui-même est indifférent ou neutre

Nous dirons en premier lieu que la valeur est *subjective*. Elle est même d'une certaine manière ce qui, jamais, ne peut devenir un objet. Nous ne pouvons dire de l'objet qu'il a de la valeur que

(1) En prenant le mot doute dans un sens plus étroit, et en le limitant à une démarche de l'intellect, on peut dire que le doute est, à l'égard de la vérité, ce que l'*inquiétude* est à l'égard de la valeur. De part et d'autre on a affaire à la naissance même de la conscience réflexive, à la distance qui sépare ce qui lui est donné d'une exigence qui est en elle, c'est-à-dire d'une responsabilité qu'elle sent peser sur elle et dont elle se demande si elle sera capable de l'assumer. Et il est vrai de l'inquiétude comme du doute qu'elle peut être un objet de complaisance et qu'on ne cherche pas toujours à s'en délivrer.

lorsque nous le considérons par rapport à un sujet qui, non seulement en prend possession pour le reconnaître, mais encore le juge et cherche à maintenir son existence ou à la produire. Ainsi, il existe en quelque sorte deux mondes différents : le monde des objets, tributaire de la connaissance qui nous apporte une information sur leur existence ou leurs propriétés et sur les relations qu'ils soutiennent entre eux, et le monde des valeurs où il n'est plus question de connaître, mais de *sentir* et de *désirer*, d'*estimer* et de *vouloir*, qui appartient à l'intimité pure, qui est invisible et qui ne peut être séparé du sentiment qui l'appréhende, ou de l'acte qui le réalise. Ce qui explique assez bien pourquoi le monde des objets paraît subsister encore là où l'intérêt du sujet venant à fléchir, le monde des valeurs commence déjà à s'effondrer.

Il est tout à fait évident que l'on peut décrire tous les caractères qui appartiennent à l'objet comme tel sans rencontrer jamais parmi eux la valeur : le plus beau tableau du monde, lorsque le sentiment esthétique reste muet, n'est plus qu'un assemblage de figures ou de couleurs parmi lesquelles la valeur n'a point de place. Et de même, une bonne action n'est qu'un événement qui trouve place dans le monde comme les événements physiques, mais où l'on ne peut plus reconnaître ce qui la fait bonne, dès qu'elle cesse d'être en rapport avec une conscience morale qui la juge. C'est pour cela que la valeur paraît irréelle dès que le réel est identifié avec l'objet, mais qu'elle devient pour nous l'essence même du réel si le réel est pour nous ce qui donne satisfaction aux exigences de l'esprit : alors l'objet n'est plus par rapport à elles qu'un obstacle, ou bien un moyen, ou bien une figure.

On remarquera dans toute la nature ce même caractère d'*indifférence* ou de *neutralité* dont il semble souvent qu'il fait sa grandeur. Car cette indifférence la met infiniment au-dessus des entreprises de l'individu dont les succès ou les échecs ne parviennent pas à l'affecter. Vigny a senti cette grandeur non point sans en tirer une sorte de désespoir. Mais on n'oubliera pas que c'est elle pour-

tant qui fournit à la sensibilité l'aliment qui la nourrit, à la volonté les forces dont elle dispose et que la conscience se venge de son mépris apparent en l'obligeant à servir d'instrument et d'expression à toutes ses créations, comme le montre l'exemple de la morale ou celui de l'art.

Le sentiment est une touche de la valeur comme la sensation est une touche du réel

De même que le réel ne peut nous devenir présent que lorsque l'un de nos *sens* se trouve ébranlé, de même il faut reconnaître que nous n'aurions jamais la révélation de la valeur sans cette affection tout intérieure à laquelle on donne le nom de *sentiment*. Et comme il n'y a pas de sensation, si humble qu'on l'imagine, qui ne manifeste quelque aspect du réel, il n'y a pas non plus de sentiment, si familier qu'on le suppose, qui ne contienne l'affirmation implicite de quelque valeur. Inversement, il n'y a pas de valeur, si haute soit-elle, qui ne retentisse de quelque manière sur notre affectivité, comme il n'y a pas de connaissance si abstraite qui ne doive être reliée à la réalité par le fil de la sensation. C'est qu'on ne peut rien savoir de la valeur autrement qu'en la vivant, qu'en y participant du dedans, comme on ne peut rien savoir du réel autrement qu'en le trouvant devant soi comme une chose donnée. Il y a dans le sentiment une présence *intime* de la valeur que l'action ne cesse d'éprouver et de mettre en œuvre, comme il y a dans la sensation une présence *implicite* du réel que l'intellect ne cesse d'analyser et de justifier.

Nous savons que le sentiment est capable de recevoir tous les degrés possibles de délicatesse et de profondeur, mais qu'il n'a pas de critère qui soit extérieur à lui, qu'un sentiment ne peut être superficiel et grossier que par rapport à un autre sentiment qui le disqualifie en le dépassant. Le sentiment est donc *index sui*, comme la vérité selon Spinoza, qui ne se révèle précisément à nous que par le sentiment de l'évidence. Celui qui est dépourvu

du sentiment de la valeur est aveugle à l'égard de la valeur, de même que celui qui serait dépourvu du sentiment de l'évidence serait aveugle à l'égard de la vérité. Et, sans doute, on peut bien dire que tout sentiment est subi, mais il est la marque même de la présence de la valeur (ou de la vérité), *en tant qu'elle est reconnue et consentie*. De telle sorte qu'ici déjà la passivité ne peut pas être dissociée d'une activité qui s'y mêle et dont elle témoigne. Il y a ainsi dans le sentiment une sorte d'appréciation immédiate d'une certaine *qualité* qui accompagne l'exercice de toutes les puissances de l'âme et nous en découvre le juste emploi.

C'est pour cela que le sentiment enveloppe déjà en lui le jugement et les modes les plus subtils de la conscience discursive. Et il y a un point où l'intellect et la sensibilité ne se distinguent plus et où c'est l'esprit de finesse qui gouverne même l'esprit de géométrie.

Cependant, dire que le sentiment est une touche de la valeur, ce n'est pas dire qu'il en est déjà la possession : il y a toujours un danger à convertir la valeur en un état intérieur qui nous serait lui-même donné et où il suffirait de nous complaire. Aussi le sentiment comme tel n'aurait aucun rapport avec la valeur s'il n'était pas corrélatif d'une volonté dont il est tantôt l'écho et tantôt l'aiguillon.

Distinction entre les choses telles qu'elles sont et telles que nous voudrions qu'elles fussent

La conscience passe toujours de la passivité à l'activité, de quelque donnée qui lui est imposée à une prise de possession qui la fait sienne. Toutefois, cette possession ne peut pas prendre la même forme quand il s'agit de la vérité et quand il s'agit de la valeur. Quand il s'agit de la vérité, elle est l'objet de l'entendement dont le rôle est de dépouiller la sensation de son caractère de subjectivité afin de découvrir, grâce à elle, les caractères qui appartiennent à l'objet comme tel. Mais la valeur n'est point un objet

qui puisse être contemplé du dehors et dont nous puissions obtenir soit une image fidèle, soit un concept adéquat. C'est la volonté qui en est l'arbitre et non point l'entendement. Il s'agit, en ce qui concerne la valeur, de savoir non pas ce que les choses sont, mais ce que nous voulons qu'elles soient.

Dès lors, si le sentiment ne donne une valeur aux choses que par sa relation avec le vouloir, on comprend que la valeur ait pu être définie comme une « émotion volitionnelle ». On pourrait même dire en un sens que toute la théorie de la valeur et toutes les discussions dont elle est l'objet se produisent sur le chemin qui va du sentiment au vouloir et qui nous oblige à convertir sans cesse les évaluations immédiates que la sensibilité nous fournit en actions que l'on puisse assumer et, si l'on peut dire, que l'on soit obligé de vouloir (1).

Mais le sentiment peut être défini comme l'écho dans la conscience de toutes les aspirations de la volonté ainsi que de ses succès et de ses échecs. Il en accompagne tout le jeu, il en traduit toutes les alternatives, il en exprime avec une exacte fidélité les états de confiance ou de découragement, les degrés d'efficacité ou d'impuissance. Cette relation de la volonté avec le sentiment trouve sa forme originaire dans la relation du désir et du plaisir, mais elle l'enveloppe et la dépasse infiniment. Car la valeur est en nous, comme on le montrera dans la section V de la présente partie, le nœud de l'activité et de la passivité, le principe même qui les unit.

Il n'y a rien qui ait de la valeur, même la vérité, autrement que par son rapport avec la volonté

L'intellect considéré en lui-même se contente de nous donner une représentation du réel : il en fait un objet de perception et

(1) En ce sens, Baldwin a raison dans son *Dictionnaire*, à l'article *Valeur*, de définir la valeur par sa relation dynamique avec la volition : et on pourrait parallèlement définir la vérité par sa relation statique avec l'entendement.

de pensée. Il nous en fournit un spectacle sensible ou intelligible. Mais la valeur n'est pas susceptible d'être contemplée et la volonté seule est capable de la poser, en entendant la volonté, au sens large, comme la faculté que nous avons d'opposer à ce qui nous est donné ce qu'il dépendrait de nous de produire si nous avions assez de force pour y réussir. On ne peut pas imaginer une volonté qui ne soit pas une volonté de valeur : ce serait une volonté de rien, de même qu'on ne peut pas imaginer une pensée sans objet, ce serait un néant de pensée (1).

On voit donc qu'il est impossible de soutenir qu'il y a une valeur de la vérité elle-même, sinon dans la mesure où cette vérité est voulue par nous, où elle est préférée à l'erreur, où cette volonté et cette préférence accompagnent l'exercice même de l'intelligence et ne cessent de la mettre en œuvre. Ainsi, la connaissance elle-même ne peut pas être considérée comme une valeur par le rapport qu'elle soutient avec la nature de l'objet auquel elle serait plus ou moins fidèle, mais par son rapport avec la volonté du sujet qui cherche à obtenir cette connaissance et mesure l'estime qu'il a pour elle sur son degré de fidélité. Enfin, il ne faut pas oublier que l'entendement ne nous apporte aucune justification de la réalité dont il cherche seulement à obtenir une connaissance vraie : il se contente de montrer les rapports mutuels qui existent entre les choses, ce qui est proprement les expliquer. On ne saurait concevoir aucune justification de la réalité, telle qu'elle est donnée, sinon par la volonté qui s'y applique afin de maintenir son existence telle qu'elle est, ou de la prendre comme une matière qu'elle ne cesse de transformer.

Inversement, on aperçoit l'erreur qui introduit tant de confusion et d'ambiguïté dans la théorie de la valeur dès que l'on consi-

(1) On ne se laissera pas arrêter par l'objection que l'intellect ne nous représente pas seulement les choses, mais nous donne encore la *possibilité de les produire*, car la volonté consiste à *actualiser cette possibilité* conformément à la valeur qu'on lui prête et qui n'est rien si elle ne nous détermine pas précisément à agir.

dère la valeur comme un objet pour l'intelligence, ce qu'elle n'est pas et ne pourra jamais être. Non pas que l'intelligence n'ait aussi pour fonction d'éclairer à la fois le sentiment et le vouloir, de découvrir en eux une lumière interne et qui leur est propre : car toutes les fonctions de la conscience sont inséparables, elles ne sont distinguées que par l'analyse et expriment toutes également l'unité de notre esprit. Cependant l'esprit ici n'a pas pour rôle de nous représenter un monde de choses, mais seulement de donner à toutes les démarches originales du sujet une conscience lucide d'elles-mêmes et des fins vers lesquelles elles tendent.

Origine et signification de l'opposition entre l'intellect et le vouloir

L'opposition entre l'intellect et le vouloir exprime la condition d'un être qui s'insère dans un monde qu'il n'a pas lui-même créé, mais qu'il peut sans cesse modifier en pensée et en action, de manière à le mettre en accord avec ses propres exigences intérieures.

Il y a, il est vrai, entre l'intellect et le vouloir une sorte de contradiction. Car le propre de l'intellect, c'est de régler ses opérations sur les caractères du réel. Au lieu que le propre du vouloir, c'est d'aspirer à modeler le réel sur ses propres desseins. Mais l'homme accepte difficilement cette dualité des fonctions de la conscience : il y en a toujours une, à ses yeux, qui l'emporte et à laquelle il cherche à réduire l'autre. Le primat accordé à l'intellect ou au vouloir suffit à caractériser les divergences entre les doctrines. Car dans le primat accordé à l'intellect, la valeur est absorbée par l'être, elle se réduit à l'essence intelligible. Il s'agit moins de conformer le réel à la valeur que de s'élever du réel, tel qu'il nous est donné, à un réel invisible et secret où règne un ordre que l'intelligence seule est capable d'atteindre : la valeur devient un objet de contemplation pure. Le primat accordé au vouloir tend, au contraire, à montrer comment le réel aussi bien que la valeur doivent en être dérivés ; toute chose est bonne ou

mauvaise selon l'intention de la volonté qui l'a faite, et la question se pose éternellement de savoir si le mal qui règne dans le monde est l'effet d'une volonté proprement humaine ou s'il est imputable à la volonté créatrice elle-même.

Cependant, si l'opposition entre l'intellect et le vouloir est un effet de la participation, elle ne peut avoir de sens qu'à l'échelle de la conscience finie. Alors, le monde, en tant qu'il est donné à l'homme et qu'il le dépasse, ne peut être pour lui qu'un objet de connaissance, mais la réalité sur laquelle il a prise et qui dépend de lui est l'objet du vouloir. C'est en elle qu'il introduit la valeur. Il doit lui suffire que, dans l'absolu où il puise, il trouve la source même de cette valeur, sans qu'il puisse demander qu'elle soit réalisée déjà dans les choses indépendamment de son choix et de son effort, ce qui l'abolirait précisément en tant que valeur.

Comment cette opposition peut être surmontée

Mais peut-être le monde n'est-il intelligible que par la valeur, comme le pensaient les Anciens qui confondaient la causalité nécessaire avec le hasard. On peut donc se demander s'il n'y a pas un point où les exigences de l'intelligence et celles du vouloir s'identifient. Telle est sans doute l'essence du platonisme : car on a déjà montré que si l'Idée n'est la véritable réalité que parce qu'elle recèle cette plénitude de l'être qui comble toutes les aspirations de la conscience, c'est parce que l'Idée se confond pour nous avec la valeur et qu'elle est à la fois le terme vers lequel la pensée ne cesse de s'élever au delà du monde sensible et le modèle que le monde sensible imite, mais trahit, et auquel il s'agit pour nous de le conformer. De telle sorte que le rapport de l'intelligible et du sensible implique la valeur d'une double manière, puisqu'il faut dire de l'idée à la fois qu'elle est, par rapport au phénomène, une valeur de connaissance, et qu'elle est aussi une valeur d'action, puisque la valeur même de l'action, c'est de la mettre en œuvre.

On peut expliquer les choses autrement ; l'esprit ne peut se

tourner vers le monde que pour le comprendre ou pour le réformer : sous le premier aspect, l'idée exprime non pas la représentation de la chose, mais sa possibilité (de telle sorte qu'elle nous donne le moyen à la fois de la penser et de la produire) ; sous sa seconde forme, elle porte en elle le caractère de l'idéal ou de la valeur (ce qui nous permet de comprendre pourquoi elle est pour nous une fin qu'il dépend de nous de vouloir et de choisir).

SECTION III

LE DÉSIR ET LE DÉSIRABLE

La volonté comme point de jonction du désir et du jugement

Dans la section précédente nous avons donné au mot volonté sa signification la plus large. En opposant la volonté à l'entendement nous l'avons définie comme un simple pouvoir : le pouvoir d'ajouter au réel, ou de le modifier, c'est-à-dire dans une certaine mesure de le créer. Mais ce pouvoir ne peut s'exercer sans une sollicitation qui lui vient de la nature et faute de laquelle il ne serait point ébranlé. Cet ébranlement, c'est le désir qui le lui donne. C'est par le jeu des désirs que la volonté est capable d'agir et d'introduire dans la nature les effets qui lui sont propres. Elle n'est, à l'égard du désir, que consentement ou refus. Et même elle n'est rien de plus que le désir même en tant qu'elle l'assume par un acte de réflexion et de raison avant de le mettre en œuvre. C'est dire que toute valeur, quelle qu'elle soit, est indivisiblement l'objet d'un *désir* et l'objet d'un *jugement ;* le désir est le moteur de la volonté, mais le jugement en est l'arbitre. Et les théories de la valeur s'opposent entre elles par la prééminence qu'elles accordent soit au désir, soit au jugement dans la constitution de la valeur. Mais la valeur réside dans leur union et, si l'un ou l'autre de ces facteurs manque, la valeur s'écroule.

La désirabilité

Nul ne peut mettre en doute, semble-t-il, la liaison entre la valeur et le désir. Les choses en tant que telles ne sont jamais qu'indifférentes : et même former l'idée d'une chose, c'est dépouiller le réel, par une sorte d'abstraction, de toute relation avec la faculté de désirer. Cette abstraction est peut-être impossible à réaliser, sans quoi la perception de la chose et peut-être la chose elle-même s'évanouiraient. Car on peut dire d'une chose qu'elle est tout ce sur quoi quelque désir aspire à se poser. Cependant que ce désir prenne corps, même de la manière la plus humble et la plus vague, l'indifférence se rompt et la valeur commence à surgir en même temps que la chose. De telle sorte que l'on comprend sans peine comment on a pu *identifier la valeur avec la désirabilité :* ce qui est vrai même de l'objet présent dont je n'ai qu'à jouir parce qu'il n'a de valeur que s'il ne cesse à la fois de satisfaire le désir, de le renouveler et même de l'accroître. Ainsi on peut dire à la fois qu'il n'y a pas de désir sans valeur, et point de valeur sans désir.

La thèse qui considère le désir comme l'origine unique de la valeur trouve son expression radicale dans la formule d'Ehrenfels (*System der Werttheorie*, I, § 18, p. 53). « La grandeur de la valeur est proportionnelle à sa désirabilité. » Mais on peut dire que, sous sa forme originaire, le désir était déjà pour Smith et pour tous les économistes la source première de toutes les valeurs. Et c'est là, pourrait-on dire, le postulat fondamental de tout empirisme, comme on le voit par l'exemple de Ribot et de cette logique toute subjective à laquelle il a donné le nom de logique des sentiments.

Distinction entre le désir réel et le désir possible

Cependant on ne peut pas accepter que ce soit le désir actuel qui soit la mesure de la valeur. Nous nous plaignons toujours que le réel ne peut pas remplir notre capacité de désirer, sans penser que cette capacité à son tour est singulièrement bornée, qu'elle reste toujours inégale à l'abondance infinie du réel, qu'il y

a chez nous une faiblesse et parfois même une atonie du désir, c'est-à-dire une impuissance à désirer qui fait que le monde semble se retirer de nous quand c'est nous qui nous retirons de lui. On sait aussi combien le désir lui-même a besoin d'être sans cesse réveillé ou ressuscité par l'expérience qui le déçoit ou qui le comble, par la culture qui le multiplie, par la volonté même qui le soutient et qui le dirige : sans quoi il finit toujours par désespérer ou par se flétrir. Nous dirons donc que la mesure réelle de la valeur, ce n'est pas le désir réel, mais *le désir possible* et que le désir ne crée pas la valeur, mais qu'il nous la révèle en nous montrant précisément l'intervalle qui sépare ce que nous avons de ce qui nous manque, et que nous nous croyons faits pour posséder.

Fondement métaphysique du désir

C'est donc que le désir a lui-même un fondement métaphysique : il exprime dans la nature propre de chaque être cette sorte d'insuffisance et de demande d'achèvement à laquelle il est lui-même incapable de satisfaire. Et si le désir est infini, c'est que l'intervalle est infini entre l'acte individuel et non pas seulement la totalité de son objet possible, mais la totalité de l'acte dont il procède lui-même et qu'il aspire toujours à égaler. Telle est la raison pour laquelle aucun objet réel ne pourra le contenter et pour laquelle il ressuscite toujours (1).

Nous ne nous étonnons donc point que tous les désirs se trouvent enveloppés dans un Désir lui-même indéterminé que l'on a voulu isoler parfois par une sorte de pessimisme nostalgique, comme on voit l'exigence de Vérité nous détourner des vérités particulières dans un scepticisme qui les méprise. Mais qu'il y ait l'infinité dans le désir, c'est là un caractère que nous n'oublierons

(1) On pourrait dire encore dans le même sens que le désir est subi d'abord comme une pression du tout, que ce tout, le désir cherche ensuite à l'envahir et que le temps forme le trait d'union entre ces deux faces du désir.

pas et qui suffit à nous montrer sa parenté avec la valeur qui implique toujours, jusque dans le donné, un dépassement à l'égard de tout ce qui peut jamais nous être donné.

Du désiré et du désirable

La désirabilité enveloppe en elle à la fois le désiré et le désirable. Dès qu'on commence à les distinguer, on voit apparaître dans la théorie des valeurs deux thèses contradictoires : car on peut soutenir que le désirable n'est rien de plus que l'objet du désir ; c'est le désir qui est alors l'arbitre de la valeur et nous entrons dans les voies d'un relativisme psychologique. Au contraire, s'il y a un désirable qui suscite le désir et qui le justifie (cf. saint Thomas, *Appetitur aliquid quia bonum est*), c'est le jugement qui se prononce sur la valeur. Et l'on peut dire que la conscience humaine ne cesse d'osciller entre ces deux thèses opposées que c'est le désir qui produit le désirable ou que c'est le désirable qui produit le désir. En réalité le désiré forme une sorte d'intermédiaire entre le désir et le désirable. Il est sans doute plus proche du désir dont il épouse la forme que du désirable qu'il peut méconnaître. Mais dans le désiré, c'est le désirable que cherche le désir. Et le passage est possible du désir au désiré, mais non point du désir ni du désiré au désirable.

Cependant il y a en nous une sorte d'appel incessant de notre désir supposé à notre désir véritable, ou, si l'on peut dire, du désir du désiré au désir du désirable. Il m'arrive, quand je condamne le désir, que c'est ma propre subjectivité individuelle que je condamne, c'est-à-dire mon être même en tant que son aspiration est trop étroite et m'assujettit encore à mes propres limites, mais afin de faire appel à une subjectivité plus vaste où c'est le suprême désirable qui devient la règle du désir ; le désirable ne peut pas être posé sans revendiquer sa prééminence sur le désir et sur le désiré, sans témoigner, par la puissance d'aimantation qu'il exerce sur notre activité, d'une suffisance spirituelle où celle-ci s'alimente

sans cesse sans pouvoir jamais y atteindre. Le désirable, en tant que but de tous nos mouvements, nous apparaît comme un idéal que nous projetons dans l'avenir afin de marquer qu'il est étranger à notre présent ; mais le désirable comme origine de ces mêmes mouvements en est aussi le principe ; il est alors le cœur de notre vie et l'âme de notre âme, mais que nous ne réussissons jamais à incarner, c'est-à-dire à rendre tout à fait nôtre.

Le désir ratifié ou le jugement de valeur

Nous ne pouvons donc pas réduire la valeur au désir ; les observations qui précèdent sur le désir possible, sur l'infinité du désir, sur la distinction du désir et du désirable nous obligent à dépasser toujours le désir tel que la conscience l'éprouve et le subit. Il n'est qu'une sorte d'impulsion naturelle avec laquelle le moi est incapable de se confondre : et la valeur qu'il lui propose n'est encore qu'une sollicitation extérieure qui lui demande de prendre position à son égard, d'y consentir et de l'intégrer. Alors seulement elle devient une *valeur de droit*, c'est-à-dire une valeur véritable. Ce qui veut dire que, si la valeur n'est rien sans le désir, il faut que le jugement s'ajoute au désir pour que la valeur achève de se constituer. Alors nous distinguons, dans le désirable, de ce qui peut être désiré ce qui mérite de l'être.

On le vérifie sans peine en observant que *nul être au monde ne demande que le désir qui est en lui devienne l'arbitre réel de toutes les valeurs :* il entend juger ses propres désirs, il lui arrive d'en être effrayé, de les repousser et même de les condamner. Le désir l'incline à poser une valeur qu'il peut refuser de poser comme sienne. Nous trouvons ici un conflit entre le moi qui désire et le moi qui juge : mais la valeur résulte de leur accord, *elle ne réside ni dans le désir quand le jugement fait défaut, ni dans le jugement quand le désir est absent.* Je ne veux point me réduire à ce moi qui désire et qui risque de n'être lui-même rien de plus qu'une partie de la nature. Il faut que je m'en détache par le jugement.

Mais je ne puis point me réduire au moi qui juge, puisqu'il y a un moi empirique qui en est à la fois distinct et inséparable et sans lequel le jugement resterait à l'état de possibilité et ne trouverait pas d'emploi. Le désir donne à la valeur son contenu qui est le désiré, mais c'est le jugement qui le justifie et cherche à reconnaître le désirable. Ainsi le jugement sans le désir n'a point d'objet auquel il s'applique : poser une valeur sans la désirer, c'est poser une valeur à laquelle on n'adhère pas. Par contre le jugement n'est pas l'esclave du désir : mais soit qu'il l'accepte, soit qu'il le change, il ne peut s'en passer. *Tantôt on voit le désir se convertir naturellement en jugement, tantôt le jugement donner naissance au désir. Mais le plus souvent il y a entre eux une sorte d'inadéquation et la vie de la conscience consiste à la surmonter. Et il arrive que nous passions ainsi par degrés de certains désirs qui sollicitent le vouloir à des désirs nouveaux qui sont engendrés par lui.* Le rôle du jugement est précisément de rendre possible ce passage.

Le désir et le jugement comparés à la forme et à la matière de la connaissance

Le désir et le jugement constituent pour ainsi dire la matière et la forme de la valeur. Et ils se distinguent sans doute l'un de l'autre parce qu'il y a en nous une pluralité de désirs divergents issus de toutes les influences que nous avons subies dans le temps, de toutes les actions qui s'exercent sur nous dans l'espace. L'espace et le temps, ici comme partout, sont l'origine de toutes les espèces de diversité. Mais le moi conquiert sur elles et par elles sa propre unité. Il ne peut y réussir qu'en établissant entre elles une hiérarchie dont on peut dire qu'elle est l'objet essentiel de toute théorie des valeurs.

Dès lors la constitution d'une doctrine des valeurs n'est pas sans rapport avec la constitution d'une doctrine de la connaissance. Il n'y a pas un seul aspect du sensible qu'il ne faille expliquer et qui puisse être expulsé du réel ; et de même il n'y a pas un désir qui ne porte en lui une signification de valeur dont il importe de tenir compte et qu'il faille mettre à sa véritable place. Mais ni le sensible, ni le désir ne peuvent nous suffire. Et comme la science paraît contredire le sensible et lui substituer un monde qui le nie, la valeur elle aussi paraît souvent en opposition avec le désir et exercer sur lui une espèce de violence.

La sensation et le désir ne sont que des états dont l'esprit est juge : à travers la première, il cherche la vérité et, à travers le second la valeur, mais

ici comme partout l'erreur la plus grave d'une certaine forme de rationalisme, c'est de penser que la raison peut suffire à fonder l'une ou l'autre alors que son rôle est seulement de retrouver, dans toutes les formes de l'expérience, l'ordre même qui les soutient, c'est de croire que la diversité doit être sacrifiée à l'unité qui, sans la diversité, ne serait l'unité de rien. De là les excès auxquels la raison peut conduire si on la dissocie de l'expérience sans laquelle elle n'aurait pas de corps.

La relation entre le désir et le jugement fait de la valeur une idée vivante dont le désir exprime l'aspect dynamique et le jugement l'aspect intelligible. Dès lors, on pressent que la valeur constitue *le lien entre l'esprit et le réel*. Car elle appartient à l'esprit et n'a de sens que pour l'esprit ; elle est l'esprit s'affirmant par son acte même, mais c'est une affirmation que le réel doit confirmer et non pas démentir.

Mais le désir ne crée pas la valeur, car le rapport entre le désir et le désiré exprime une sorte de nécessité naturelle. Je subis le désir en tant qu'il est l'irrésistible attrait du désiré. Au contraire, le désirable, au lieu d'exprimer les préférences naturelles de mon moi limité, le détache de la nature et fonde sa liberté par sa liaison avec l'absolu. Cependant, on voit le désir, au lieu de diminuer à mesure que la conscience s'élève, monter pour ainsi dire avec elle jusqu'à ce sommet à la fois lumineux et ardent où il se réduit tout entier à cette activité de l'esprit pur, qui n'est rien de plus que *le désir que l'esprit a de lui-même*.

CHAPITRE II

TROIS ANTINOMIES SURMONTÉES

SECTION IV

L'ANTINOMIE DU SUJET ET DE L'OBJET

La fin objective du désir et du vouloir

Puisque l'objet est indifférent tant que le désir ou la volonté ne s'y applique pas, il semble que la valeur soit irrémédiablement subjective. Mais l'analyse même du désir et de la volonté nous induit à défiance. Car la valeur prend naissance dans l'intervalle qui sépare le désir de la possession ou la volonté de son effet. On comprend dès lors que, si la valeur se révèle à nous par le désir ou par la volonté qui l'assume, de telle sorte que là où le désir s'interrompt la valeur s'abolit, *le désir pourtant se confond si peu avec la valeur qu'il en exprime précisément le manque, il en est pour ainsi dire le témoin négatif :* il appelle la valeur qui ne lui devient présente que dans la possession. Il en est de même de la volonté. Que dire d'une volonté impuissante et qui ne connaîtrait que l'échec ? C'est son effet, c'est son succès qui la valorise, d'abord en pensée (comme on le voit dans l'intention), ensuite en réalité (comme on le voit dans le résultat de l'action). Elle est tendue vers un objet qu'elle appelle une fin et dont il est clair qu'il a plus de valeur que l'objet qu'elle quitte, puisqu'elle n'est rien elle-même que par l'effort qu'elle fait pour l'obtenir. Et l'on peut bien pré-

tendre que c'est cet effort qui constitue la valeur véritable (à laquelle il faut réserver pourtant le nom de valeur morale), il n'en est pas moins vrai que, dans l'absence ou dans le mépris de toute fin, la volonté se contredit elle-même ; car elle se met alors dans l'impossibilité de s'exercer et l'indifférence au résultat est le signe non pas de sa pureté, mais de son orgueil. C'est donc que le propre du désir et du vouloir, c'est de chercher dans l'objet la présence d'une valeur dont l'un et l'autre cherchent précisément à réparer l'absence. N'est-ce pas dire alors que, contrairement à ce que nous avons soutenu jusqu'ici, la valeur est du côté de l'objet ? Cependant, ce ne serait point du côté de l'objet représenté, mais du côté de l'objet possédé en tant qu'il donne une satisfaction au désir et au vouloir, c'est-à-dire en tant qu'il est capable de s'incorporer au moi d'une certaine manière et de remplir dans notre subjectivité le vide dont l'un et l'autre dessinaient les contours.

La fin du désir est-elle le plaisir ?

Une objection cependant nous vient à l'esprit, c'est que l'objet du désir c'est, semble-t-il, le plaisir et que la volonté elle-même est toujours aiguillée par le désir de telle sorte que lorsqu'elle demande au jugement sa lumière, c'est seulement pour atteindre des plaisirs plus stables, plus parfaits et plus purs. Ainsi au moment où l'objet du désir ou du vouloir paraît nous affranchir de la subjectivité, on le voit au contraire qui nous y plonge et nous y précipite. Faut-il dire alors que nous tenons dans le plaisir la substance même de la valeur ?

Il semble que la valeur du plaisir n'ait pas besoin d'être démontrée : la conscience ne peut manquer d'en témoigner au moment où il est donné. Ce n'est pas seulement Aristippe et Epicure dans l'antiquité qui confondent la valeur avec le plaisir soit sous sa forme immédiate et proprement sensible, soit sous sa forme indirecte et réfléchie. L'antiquité, et peut-être l'humanité tout entière, identifient la sagesse et le bien avec le bonheur. Les morales qui, en apparence, le méprisent demandent seulement un plaisir proprement spirituel, auquel ont peut donner un autre nom et que l'on n'obtient sou-

vent qu'au prix de beaucoup de tribulations. On ne peut négliger cette recherche de plaisir pur qui, dans le *Philèbe* est le critère même du bien, ni la liaison du plaisir avec l'acte dont il est, selon Aristote, l'épanouissement.

Faut-il donc reconnaître, comme le font encore beaucoup de modernes (1), que le plaisir porte en lui sa propre valeur et que chaque chose témoigne de la valeur qui lui appartient par le plaisir qu'elle produit, au sens le plus large du mot ?

Le plaisir n'est pas le but du désir ;
il témoigne seulement que son but est atteint,
qui est la présence et la possession de l'objet

Nous avons le sentiment pourtant que le plaisir est comme un état de surface, mais qui recouvre une réalité beaucoup plus profonde et qu'au lieu de nous enfermer dans une solitude subjective, il est seulement l'indice d'une communion qui se produit entre nous et l'*autre que nous*, de telle sorte qu'il est faux de dire, non seulement du vouloir, mais même du désir, que ce qu'ils cherchent, c'est le plaisir, alors que le plaisir est seulement le témoin qu'ils ont atteint ce qu'ils cherchent, à savoir la présence actuelle de cet objet qui est devenu adhérent au sujet et auquel désormais sa vie même participe. Or, il arrive quelquefois que le témoin nous suffise et qu'il ne soit le témoin de rien. Alors nous disons que le plaisir est illusoire. Et c'est toujours le signe d'une âme frivole que de s'attacher au plaisir que nous donne l'objet plutôt qu'à l'objet qui nous donne le plaisir. Distinction qui éclate en particulier dans la description que l'on peut faire des formes différentes de l'amour.

Ainsi, loin de donner à la valeur un caractère exclusivement subjectif, le désir oblige au contraire le sujet à reconnaître son impuissance à se suffire : de telle sorte que le propre du désir est de tout subordonner à un *objet* désirable dont il faut que j'attende

(1) Par exemple Maximilien Beck, *Wesen und Wert*, 1925.

ce que je suis incapable de me donner. Mais c'est précisément parce que le désir m'oblige à sortir de moi-même qu'il est une sorte de « détecteur » de la valeur. On comprend alors pourquoi, à mesure que le désir acquiert plus de puissance et de délicatesse, le monde des valeurs acquiert toujours pour nous plus de richesse et plus de variété.

On peut distinguer par suite dans la valeur trois degrés différents, puisqu'elle se révèle à nous d'abord dans le manque comme on le voit dans le désir, ensuite dans la satisfaction subjective, c'est-à-dire dans le plaisir, qui est le témoin d'une possession, enfin dans la possession elle-même où la fin est atteinte, c'est-à-dire où un objet est présent qui satisfait le désir et remplit le vide de la conscience.

La valeur définie par la coïncidence de l'objet et du sujet

Est-ce à dire que c'est dans l'objet comme tel que réside la valeur ? Mais l'objet ne la reçoit que de la subjectivité même sans laquelle il demeurerait pour nous neutre et indifférent. *Il lui apporte ce qu'elle n'avait pas, mais qu'il ne possède que par elle et par le pouvoir même qu'il a de le lui donner sans le posséder.*

Ainsi il semble que la valeur née avec le désir ne s'achève que dans la possession où le désir vient se consommer et mourir. Il y a là une rencontre et une coïncidence qui nous découvrirait l'essence même de la valeur.

Telle est la vue intéressante que l'on trouve chez Alfred Stern pour qui la conscience se définit par l'opposition du sujet et de l'objet, par l'intervalle qui les sépare, alors que le propre de la valeur, c'est précisément de surmonter cette opposition, d'abolir cet intervalle.

Bien plus, le mal sous toutes ses formes, c'est ce qui élève une barrière entre le sujet et l'objet. Or, la valeur abolit ces barrières, soit dans la vérité quand il s'agit de la connaissance, soit par d'autres voies en apparence opposées quand il s'agit de l'art et de la morale : car dans la connaissance, le sujet cherche à modeler

sa représentation d'une manière aussi fidèle que possible, sur la nature même de l'objet, au lieu que, dans l'art ou dans la morale, il essaie de réduire l'objet lui-même à n'être qu'une expression des exigences essentielles de sa propre conscience. D'une manière générale, la caractéristique essentielle de la valeur, c'est de chercher le point où, quand nous nous tournons vers le dehors, nous sommes capables d'atteindre la subjectivité de l'objectivité et, quand nous nous tournons vers le dedans, l'objectivité de la subjectivité.

Ainsi le plus haut point de perfection pour l'activité humaine n'est pas, comme on le croit, celui où l'extériorité est abolie, mais celui où elle est indiscernable de l'intériorité, où celle-ci transparaît avec évidence aux yeux mêmes de ceux qui la nient, sans qu'ils pensent dépasser la réalité même qu'ils ont sous les yeux. Là est la véritable conversion qui ne connaît ni trouble, ni éclat, qui est si profonde qu'elle change toute l'âme, non seulement sans exiger aucun effort, mais de telle manière qu'il semble qu'en elle tout effort ait miraculeusement cessé.

La dualité de l'objet et du sujet comme effet de la participation

Cependant, la dualité de l'objet et du sujet est essentielle à la participation qui est toujours subjective par son acte et objective par ce qui la dépasse et à quoi elle s'applique. Inversement, elle est réelle par son acte et idéale par son objet. Mais cette double distinction doit précisément être vaincue. Aussi peut-on dire que le propre de notre progrès intérieur, c'est d'idéaliser l'objet et de réaliser l'idéal.

Telle est aussi, sans doute, la raison pour laquelle la valeur ne peut être mise ni du côté de l'objectivité, ni du côté de la subjectivité, mais implique toujours un accord qui s'établit entre elles. Nous en saisissons sans doute le caractère le plus profond dans la valeur morale qui ne se réduit ni à l'intention, ni à l'action, mais qui nous oblige à les unir.

Ainsi, il est impossible de parler d'une expérience de la valeur sans alterner sans cesse de l'expérience du désir ou de l'aspiration, qui est en quelque sorte psychologique et virtuelle, et comme l'expérience d'un manque, à l'expérience d'une acquisition ou d'une possession qui l'éprouve et qui la rectifie (1).

On comprend maintenant pourquoi il arrive tantôt que l'infinité du désir fait apparaître la pauvreté du réel tel qu'il nous est donné, tantôt que c'est l'infinité du réel qui fait apparaître la pauvreté du désir. Et le sommet de la conscience, c'est de parvenir au point où le réel, au lieu de contredire le désir, coïncide avec lui, non point sans doute d'une manière évidente et immédiate, mais d'une manière secrète et souvent laborieuse où le réel éveille en même temps le désir et le comble (2).

La notion d'un objet spirituel

On peut dire par conséquent qu'il y a une objectivité de la valeur en tant que l'objectivité n'est que la contre-partie de sa subjectivité dans une relation qui les unit. C'est cette relation qu'il faut définir, au lieu d'abolir un des deux termes au profit soit d'un sentiment qui est en nous, soit d'une chose qui est hors de nous : dans les deux cas la valeur s'évanouit. Il est clair qu'une telle relation ne peut se réaliser qu'au delà de l'expérience que nous avons de l'objet comme tel, non seulement parce que la valeur se mesure précisément à la distance qui nous en sépare, mais encore parce que le même objet peut apparaître comme le

(1) On peut penser que c'est dans le même sens que Rauh entendait l'expérience morale qui n'était pas une simple expérience intérieure du devoir, ni une simple expérience extérieure du résultat, mais un véritable va-et-vient entre elles au cours duquel le dedans et le dehors ne cessaient en quelque sorte de réagir l'un sur l'autre en se prêtant un mutuel appui.

(2) On comprendra maintenant le sens de cette distinction que Platon établit entre deux sortes de désirs : (*Gorg.*, 492 *e*-494 *a*), car il y a des désirs dont le propre est d'être insatiables ou d'être tels qu'en s'assouvissant, ils s'abolissent, de telle sorte qu'alors ils nous ramènent à l'indifférence qui est le contraire de la valeur. Et il y a d'autres désirs qui se confondent si bien avec la possession de leur objet que celle-ci, dans le même acte, les ranime et les remplit. Il n'y a que ceux-ci qui nous découvrent la valeur ; et le critère même qui permet de les définir est aussi le signe de sa présence.

support des valeurs les plus différentes et que les objets les plus différents peuvent servir à témoigner de la même valeur.

> Dès lors pour conférer à la valeur un caractère d'objectivité sans rien retrancher pourtant de la subjectivité qui lui est essentielle, on est amené à en faire une idée comparable à l'Idée de Platon, dont nous avons montré qu'elle est déjà une valeur, ou à l'idée de Malebranche qui résiste à tous les efforts que nous pouvons faire pour la modifier : c'est, si l'on veut, *un objet spirituel*, c'est-à-dire qui n'a d'existence que pour l'esprit, ce qui explique suffisamment sa transcendance, sa fécondité, son universalité et l'impossibilité pour aucune réalité particulière de parvenir jamais à le représenter, ni à l'épuiser.

Tel est le terme vers lequel devait retourner nécessairement l'objectivisme des valeurs à mesure qu'il s'approfondissait davantage. Cependant il n'y a pas d'objet idéal : nous ne pouvons entendre par là que l'activité de l'esprit, qui est la source de la valeur, mais qui ne la porte pas en elle comme une fin pétrifiée à l'avance. Ce que l'on observe déjà à l'égard de la vérité, qui peut bien être considérée tantôt comme la prise de possession d'un objet empirique, tantôt comme un paradigme idéal qui est au delà de toute appréhension purement sensible, mais qui, au delà de toute expérience réelle ou idéale, réside dans une pure opération de l'intelligence que l'objet incarne et immobilise.

L'objet spirituel n'est rien de plus que l'activité de l'esprit considéré sous sa forme la plus pure

Car en donnant à la valeur un caractère d'objectivité, nul n'entend en faire une chose. On veut dire seulement qu'elle oblige le moi à sortir de ses limites et même à se subordonner à un être qui le dépasse, mais par un dépassement qui, au lieu de se produire dans le sens de la chose (qui n'est jamais qu'un phénomène), se produit dans le sens de l'intimité pure, qu'une conscience, aussi longtemps qu'elle est asservie au corps, ne réussit jamais qu'à approcher. La valeur est toujours un au-delà ; et il n'y a rien dans

le donné qui puisse nous satisfaire, car c'est cette faculté de dépassement qui constitue notre essence même. C'est la non-satisfaction à l'égard du donné qui nous oblige à chercher une réalité spirituelle qui est au delà de tout le donné et qui ne se transforme jamais en donné. De telle sorte que l'apparente objectivité de la valeur n'est que le signe de sa subjectivité absolue, qui est toujours pour le moi un idéal dans lequel il ne parvient jamais à s'établir (1).

Ainsi la valeur surpasse toujours notre activité déficiente au moment où le moi s'éprouve lui-même comme limité par la privation de ce qu'il cherche à atteindre, de telle sorte que, lorsqu'il l'obtient, c'est comme un objet immatériel qui semble lui être donné. Mais que serait un tel objet, et comment serait-il capable de remplir le creux de la conscience s'il était pour elle une *chose* étrangère et non point cette même activité qui la constitue et qui se fait jour déjà à travers le désir, où elle se trouve seulement entravée ?

Car si la valeur c'est ce que nous ne sommes pas, c'est ce que nous cherchons à être, si elle est donc un dehors, mais dont nous voulons faire notre dedans, et si nous ne pouvons la posséder qu'au point où ce dehors et ce dedans s'identifient en nous-même, une telle fin n'est concevable que parce que ce dehors était notre dedans le plus secret qu'il nous appartenait de découvrir, une aspiration à être qui ne pouvait devenir notre être que par le double effet de notre consentement et de notre effort. Elle est ce vers quoi nous tendons et qui nous manque : et quand nous le trouvons, c'est comme une richesse qui se découvre, qui nous

(1) On comprend par là le sens et la portée de la thèse soutenue par le philosophe russe Berdiaeff pour qui la valeur réside aussi dans la subjectivité pure et qui définit l'*objectivation* comme l'origine de toutes les formes du mal. Là où nous n'avons plus affaire qu'à l'extériorité pure, non seulement la valeur se retire, mais encore le dehors nous attire et nous séduit, il met l'activité de l'esprit à son service. C'est là sans doute un risque que nous avons toujours à courir, mais qui ne doit pas nous empêcher de reconnaître que les deux termes sont inséparables et que le propre de l'objectivité, c'est non point proprement d'abolir la subjectivité, mais de fournir une médiation entre la subjectivité individuelle et la subjectivité universelle ainsi qu'on le montrera dans la section VI du présent chapitre.

paraissait d'abord étrangère, bien qu'elle fût déjà la substance de nous-même. Elle peut nous être refusée comme l'aliment ; mais dès qu'elle est offerte, elle est déjà reconnue comme nôtre.

La subjectivité transindividuelle

Le propre de la valeur, c'est de donner au monde cette intériorité à la fois à lui-même et à moi qui fait que *je peux regarder tout ce qui arrive en lui comme s'il m'arrivait à moi-même*. D'une manière plus générale, on peut dire que, par opposition à la connaissance de l'objet qui ne se produit qu'au moment où l'objet se détache de moi, la valeur n'apparaît que là où l'objet commence de quelque manière à s'identifier avec moi, comme on le voit dans la justice, qui n'est rien que pour celui qui l'éprouve, la revendique ou la réalise.

Cependant on est accoutumé à lier la subjectivité avec l'individualité, c'est-à-dire avec le corps. Or, le corps ne fait qu'imposer à la subjectivité des limites objectives, et par conséquent les marques d'une passivité qu'elle est obligée de subir.

C'est donc parce que tout dépassement de l'individualité se produit dans le sens de l'intériorité et non pas de l'extériorité que certains auteurs comme Lossky emploient pour le désigner le *mot de transsubjectivité qui est la seule acception que nous puissions donner au mot transcendance.*

Mais l'expression de subjectivité transindividuelle nous paraît préférable dans la mesure où la limitation de la conscience vient toujours de l'objet et non pas du sujet. Quant à l'objection classique qui consiste à dire que la conscience disparaît (et par conséquent aussi la subjectivité) là où aucun objet ne lui est opposé, on répondra qu'elle est du même ordre que celle qui affirmerait que l'ombre est nécessaire à la lumière pour que la lumière elle-même soit. C'est seulement grâce à l'ombre que nous voyons les objets dans la lumière : mais la lumière dans laquelle on voit les objets ne se change jamais pourtant en objet.

On peut dire que la valeur apparaît quand le sujet individuel

dépasse les limites où sa subjectivité souffrait toujours des résistances de l'objet, et pénètre dans une subjectivité plus profonde où ces résistances sont vaincues.

Peut-être pourrait-on risquer que la valeur, c'est la subjectivité même, mais en tant précisément qu'elle surpasse en nous l'individualité (l'affirmation *désintéressée* dans la connaissance, la sensation *désintéressée* en esthétique ou le désir *désintéressé* en morale), de telle sorte que, par une sorte de paradoxe, la valeur prenant conscience d'elle-même dans la relation des choses avec moi, ne peut être atteinte pourtant qu'au moment où elle se libère de cette préoccupation de soi qui menace toujours de la capter et de l'épuiser.

SECTION V

L'ANTINOMIE DE L'ACTE ET DE LA DONNÉE

L'activité et la passivité forment une antinomie qui, comme celle de la subjectivité et de l'objectivité, est inséparable de la conscience et que le propre de la valeur est précisément encore de surmonter.

Implication de l'activité et de la passivité

La théorie de la valeur oscille toujours entre ces deux thèses extrêmes : que la valeur est passive et reçue, et par conséquent que l'affectivité en est le critère, ou qu'au contraire elle est un effet de l'introduction d'une activité à l'intérieur du donné, c'est-à-dire l'œuvre même de la liberté et de la raison. On retrouve donc ici le conflit classique de l'empirisme et du rationalisme qui, sur le terrain de la théorie de la connaissance, donnent leur confiance l'un à la sensation et l'autre à la pensée. Mais l'expérience de la participation nous permet de vaincre ce conflit dans les deux domaines. Dans la théorie de la connaissance, elle fonde l'opposi-

tion de la forme et de la matière en montrant que la forme consiste dans une activité que nous exerçons, mais qui n'est pas créatrice, que la matière, c'est ce qui s'impose à nous et qui la déborde, mais qui doit lui correspondre, et que la distinction de la matière et de la forme exprime une sorte de dissociation de l'acte pur, nécessaire à l'introduction dans l'existence d'une initiative qui est la nôtre, mais qui est solidaire du tout où elle est appelée à entrer en jeu par l'intermédiaire du corps. — La même conception doit prévaloir en ce qui concerne la théorie des valeurs : car il n'y a valeur que par l'exercice d'une certaine opération du sujet dont il peut sembler qu'elle est créatrice de la valeur, bien que la puissance même dont elle dispose, elle l'emprunte à une activité infinie dans laquelle elle pénètre et qu'elle s'approprie seulement jusqu'à un certain point. Elle est toujours comme une demande qui attend une réponse, c'est-à-dire qui est corrélative d'une passivité dans laquelle chacune de ses démarches trouve un retentissement, de telle sorte que l'on comprend sans peine pourquoi la valeur peut être regardée comme résidant tantôt dans un acte que nous produisons, tantôt dans un état qui nous affecte.

L'affectivité ne peut pas être réduite à la passivité pure

En réalité, une telle analyse montre que la passivité et l'activité, au lieu de se contredire, sont inséparables et se soutiennent l'une l'autre. C'est ce que l'on observe déjà dans le rapport du désir et du plaisir. Quand le désir intervient, l'activité entre déjà en jeu : c'est, il est vrai, une activité spontanée qui nous arrache pourtant à l'indifférence et à l'inertie, mais qui tend vers le plaisir comme vers la fin qui lui est propre et où elle se dénoue, semble-t-il, dans un état de passivité pure. Ce n'est là pourtant qu'une apparence. Car le désir et le plaisir sont, sans doute, les termes-limites d'une même activité, considérée tour à tour dans son origine et dans son aboutissement, et leur opposition exprime assez bien dans le langage de la nature cette sorte de sollicitation du

moi et cette sorte de réponse du réel qui constituent l'oscillation caractéristique de toute conscience.

Les affections de la sensibilité ne peuvent pas être réduites elles-mêmes à une passivité pure : il semble sans doute que nous soyons contraints d'aimer le plaisir et de détester la douleur. Mais c'est nous qui leur donnons audience. Nous pouvons consentir à la douleur et même nous y complaire. Nous pouvons repousser le plaisir, au lieu de nous y abandonner. C'est donc que le plaisir et la douleur nous fournissent seulement une matière à laquelle il nous appartient de donner sa signification et sa valeur. Le plaisir et la douleur nous paraissent une révélation immédiate du bien et du mal : mais le bien et le mal résident dans l'usage que nous en faisons. Il arrive que les douleurs que nous éprouvons soient le moyen de notre élévation spirituelle ; ce serait un signe de déchéance de devenir incapable de les sentir. Il arrive que les plaisirs dont nous jouissons soient le moyen de notre asservissement au corps et que le moi ne retrouve sa liberté propre que lorsqu'il devient capable de les vaincre. Alors naît *une joie dans laquelle la douleur même entre comme élément.* La liberté seule est donc capable de transformer l'affection en valeur. De là vient que la valeur ne peut être confondue avec aucune forme du donné, avec aucun objet, avec aucun état, ce qui apparaît suffisamment si l'on pense qu'il n'y a rien de donné dans le monde, aucun objet, humble ou précieux, aucun plaisir, aucune douleur qui ne puisse devenir, par l'usage que nous en faisons, la meilleure chose ou la pire.

Corrélation entre l'acte que j'accomplis et la donnée qui lui répond

La corrélation entre le désir et le plaisir n'est que le signe d'une corrélation plus générale entre notre activité et notre passivité : celle-ci enregistre non pas seulement l'action exercée sur nous par les choses et les êtres qui nous entourent, mais encore

l'écho de notre activité propre avec ses alternatives de succès et d'échec. Car l'acte même que j'accomplis ne reste jamais à l'état d'acte pur. Il modifie le monde ; il a des effets à l'égard desquels on peut dire que je demeure passif. Ce sont eux pourtant que j'ai cherchés, que j'ai voulus. Dira-t-on que ce sont maintenant de pures données et qu'à l'égard de la valeur ils sont comme s'ils n'étaient rien ? Pourtant je ne puis être indifférent vis-à-vis d'eux. Il arrive qu'ils déçoivent mes désirs et qu'ils soient au-dessous de mes desseins. Mais il arrive aussi qu'ils les dépassent, comme si l'acte que j'ai accompli n'était lui-même qu'une occasion de susciter un don qui m'est fait et que je serais incapable de me faire à moi-même. Faut-il être indifférent à ce surplus ? Faut-il le rejeter hors de la sphère de la valeur, sous prétexte que la vie elle-même et toutes les puissances dont elle dispose viennent à moi sans que j'aie rien fait pour les acquérir et ne m'appartiennent que par l'application que j'en fais, mais nullement par les effets qui en dérivent ? Jusque dans la valeur économique le travail est seulement la mise en jeu d'une force qui m'est accordée et dont le fruit dépasse l'emploi.

On fera observer sans doute que la passivité évoque d'abord ce relâchement de la conscience qui devient en quelque sorte livrée à la nature : elle exprime ce qui, en nous, ne cesse de pâtir. Et il semble que la valeur réside toujours dans une résistance qui lui est opposée ou une victoire remportée sur elle par la volonté. Par là seulement l'esprit est capable de maintenir son autonomie et d'imposer sa loi aux choses. Toutefois, on ne peut manquer de remarquer, d'une part, que la valeur dont il s'agit a un caractère exclusivement moral et que la valeur d'une œuvre d'art n'est nullement proportionnelle à l'effort qu'il a fallu pour la réaliser ou pour la comprendre ; d'autre part, qu'en mettant le mal du côté de la passivité on implique peut-être une condamnation non seulement de la nature telle que nous la subissons, mais peut-être même de toutes les formes possibles d'innocence, de spontanéité

et d'abandon où la valeur trouve son expression la plus pure.

Il en est de l'ordre de la valeur comme de l'ordre de la connaissance. On passe par degrés de certains états qui s'imposent à nous avec une sorte d'évidence sensible à un effort pour en prendre possession, pour les purifier et les justifier, de telle sorte que la sensation cède peu à peu la place à un acte de l'intellect comme la satisfaction affective à un acte du vouloir. C'est avec cet acte que nous tendons à identifier la vérité ou la valeur sans que ni l'une ni l'autre puissent perdre toute relation avec le donné où elles ont pris naissance et qui les accompagne toujours : ce donné varie à mesure qu'elles progressent, comme on voit par exemple la figure sensible du monde changer avec l'usage de l'analyse et le plaisir que nous éprouvons changer de nature à mesure que notre activité devient elle-même plus exigeante et plus pure.

Si l'activité ne se manifeste jamais que sous la forme de l'intention et de l'effort, la valeur réside toujours dans leur achèvement et dans leur récompense, qui est comme la réponse que l'Être leur fait. Car l'erreur essentielle est de penser que nous puissions nous donner à nous-même le moindre bien, alors que nous ne faisons jamais que l'appeler et y tendre. Tout bien véritable est un don que nous recevons, et ce qui dépend de nous, c'est seulement de savoir soit le chercher, soit l'accueillir. Mais dans les formes les plus hautes de l'activité, on rencontre la même distinction et la même corrélation. Il n'y a rien que je puisse faire et qui n'évoque ce don que je demande à recevoir, comme il n'y a pas de don qui puisse m'être fait sans un acte par lequel je l'accueille et je le fais mien.

Ainsi, on est obligé de reconnaître que, bien que l'activité seule soit véritablement nôtre et qu'elle puisse être regardée comme le principe intérieur d'où procèdent la vérité et la valeur, elle ne se consomme jamais que dans une possession sur laquelle elle se referme et qui la surpasse toujours. Ce n'est plus une donnée : c'est une présence, une actualité sans laquelle il semble

que l'acte est dépourvu d'efficacité et demeure comme une virtualité qui ne parvient pas à s'actualiser.

Telle est la raison pour laquelle les théories de la valeur oscillent entre deux thèses opposées, l'une dans laquelle la valeur consiste à dépasser toute donnée, de telle sorte qu'il semble que c'est notre activité qui la crée, et l'autre dans laquelle il semble que cette activité, à chaque nouveau dépassement, rencontre une donnée nouvelle où elle la reconnaît et qui la dépasse à son tour. Ainsi, on a affaire à une sorte de *cycle sans fin* qui commence dans la relation du plaisir avec le désir, où l'activité et la passivité, *l'effort et le don ne cessent de se poursuivre et de se dépasser indéfiniment,* de telle sorte que chacun de ces termes est, tour à tour par rapport au précédent, un en-deçà et un au-delà. Avec aucun de ces termes, la valeur ne peut être confondue. Elle est le cycle même qui les appelle l'un et l'autre et qui, en ne se refermant jamais ne cesse pourtant de les unir.

Mais selon que nous avons plus ou moins d'amour-propre ou plus ou moins de ferveur, nous faisons résider la valeur dans une opération qui dépend de nous ou dans un effet qui lui répond et qui, en paraissant limiter l'opération, lui ajoute toujours.

Fragilité de la distinction entre les valeurs de réalité et les valeurs d'action

Telle est la raison encore pour laquelle il arrive que nous distinguions des valeurs d'action qui s'opposent au réel, mais exigent d'être réalisées et des valeurs de réalité, là précisément où un objet présent est en rapport avec un désir qui s'attache à lui et s'efforce de le maintenir ou de le conquérir. Ce qui montre que la valeur est bien un rapport entre un acte et une donnée, bien qu'un tel rapport puisse être parcouru en deux sens différents selon que nous allons de l'acte à la donnée où il s'incarne ou de la donnée à l'acte qui la ratifie et qui en prend possession.

Toute distinction entre les valeurs de réalité et les valeurs d'action est seulement une dissociation entre deux aspects inséparables de la valeur. Elle permet d'expliquer pourquoi la valeur nous paraît demander tantôt à être produite et tantôt à être éprouvée et pourquoi il arrive que certaines valeurs semblent résider dans la pure disposition de la volonté, et d'autres dans une simple affection de la sensibilité.

Il est vrai que les uns sacrifient celles-ci à celles-là et réduisent même l'action proprement dite à une action purement intérieure et intentionnelle (ce sont les moralistes). Au lieu que les autres, qui prétendent au titre de réalistes, ne considèrent dans l'action même que son efficacité, de telle sorte qu'à la limite la valeur purement virtuelle de l'action vient se confondre avec la valeur actuelle de l'effet qu'elle est capable de produire. Mais si la valeur naît précisément de ce rapport, elle est également mutilée quand l'action ne possède aucun effet et quand l'effet s'offre à nous d'abord sans qu'aucune action parvienne à l'assumer.

Ainsi il ne faut pas s'étonner que, dans chaque espèce de valeur, comme on le voit d'une manière privilégiée dans la valeur esthétique, il y ait un aspect par où elle est notre œuvre et un aspect par où elle est une rencontre que nous faisons. L'opposition de l'acte et de la donnée peut être considérée comme le fondement de la théorie de la valeur. Ni le désir ne peut être dissocié du plaisir vers lequel il tend, ni la volonté de l'effet qu'elle cherche à atteindre.

Sans doute il n'y a rien qui dépende de nous et puisse constituer notre valeur propre que ce que nous sommes capable de créer. Mais la création nous dépasse singulièrement à la fois dans l'acte dont elle procède et dans les œuvres qu'elle produit. A l'égard de ce dépassement même, que nous repoussons souvent par une sorte de stérile orgueil (comme si cela n'était rien pour nous qui ne vient pas de nous) nous ne pouvons être que dans une attitude d'acceptation et d'ouverture. Ainsi on voit un acte d'attention pure qui s'achève souvent en un acte de respect ou d'admiration.

La réalité ne peut devenir une valeur que si nous la réduisons d'abord à l'état de possible pour la comparer à d'autres possibles en nous réjouissant que ce soit celui-là qui ait été réalisé. Mais inversement, on ne saurait réduire la valeur au possible, puisqu'il y a dans le réel un surplus qui le dépasse et qui lui manque toujours. *La valeur réelle réside là où la chose coïncide avec ce qu'elle serait si nous l'avions voulue.* Ajoutons enfin que la volonté en tant qu'elle s'applique aux choses, n'est qu'une expression et un corollaire de cette volonté de soi-même dont les choses apparaissent comme des instruments et des témoignages. La contemplation enfin est elle-même un acte, mais auquel il faut bien que quelque objet corresponde : autrement elle ne contemplerait rien.

SECTION VI

L'ANTINOMIE DE L'INDIVIDUEL ET DE L'UNIVERSEL

De même que la valeur est au delà de l'antinomie du subjectif et de l'objectif et la résout par l'idée d'une transsubjectivité (de

telle sorte que la subjectivité fait de la valeur une valeur qui est mienne, mais qui n'est rien pourtant si elle ne trouve pas dans l'Être une source où elle puise), de même que la valeur est au delà de l'antinomie de l'acte et de la donnée et la résout par l'idée d'une activité qui me dépasse et dont je participe, mais qui rend corrélative de l'opération que j'accomplis une donnée que je reçois, de même nous dirons que la valeur est au delà de l'antinomie de l'individuel et de l'universel précisément parce qu'elle n'est rien si elle ne réside pas dans l'adhésion de chaque conscience individuelle, qui est incapable pourtant de lui donner un sens autrement qu'en exigeant non pas, comme on le croit, qu'elle soit la même pour toutes, mais qu'elle puisse faire l'accord entre toutes.

A chacun ses valeurs

Nous savons qu'il ne peut y avoir de valeur que pour quelqu'un qui la pose, c'est-à-dire pour quelqu'un qui évalue ou qui valorise. De telle sorte que l'on peut se demander si la valeur n'est pas l'effet même de l'apparition d'un sujet individuel dans le monde. Tel est le sens qu'il faut donner sans doute à la thèse de Protagoras, comme on l'a vu dans le Liv. I, 2e Part. (p. 44).

On ne cesse de s'appuyer sur le caractère individuel de la valeur pour prétendre que la valeur diffère selon les consciences et qu'il n'en existe point de critère. Pirandello disait « à chacun sa vérité ». A plus juste titre dirons-nous « à chacun sa valeur ». Et les deux formules sont peut-être plus proches l'une de l'autre qu'on ne pense. Déjà la vérité qu'il a en vue n'est pas proprement la vérité de la science : c'est la vérité dont chacun de nous a l'expérience, qui règle sa vie et dont on peut dire qu'elle s'est formée peu à peu en lui par une sorte d'épreuve des puissances dont il dispose au contact des circonstances dans lesquelles il a vécu. C'est une vérité qui n'a de sens que pour celui qui l'a acquise et qui l'a faite sienne. Or, cette vérité, c'est la valeur elle-même.

Mais en faveur du caractère purement individuel des valeurs, on peut citer déjà deux textes de Montaigne :

« Que nostre opinion donne prix aux choses, il se voit par celles en grand nombre auxquelles nous ne regardons pas seulement pour les estimer, ains à nous... et appelons valeur en elles, non ce qu'elles apportent, mais ce que nous y apportons. »

Et encore : « Chacun est bien ou mal selon qu'il s'en trouve. Non de qui on le croid, mais de qui le croid de soy, est content. Et en cella seul la créance se donne essence et vérité. La fortune ne nous fait ny bien ny mal : elle nous

offre seulement la matière et la semence, laquelle nostre âme, plus puissante qu'elle, tourne et applique comme il lui plaist, seule cause et maîtresse de sa condition heureuse ou malheureuse » (*Essais*, Livre I, chap. XIV).

Il est remarquable enfin que Spinoza, par un parti pris opposé à celui de Montaigne de mettre la vérité théorique à l'abri de toutes les variations de l'opinion, rejette la valeur du côté de la subjectivité pure.

Critique

Cependant on ne peut considérer la valeur comme exclusivement individuelle. La valeur cesserait de mériter son nom si je pensais qu'il y eût autant d'espèces de valeurs que d'hommes, ce qui m'obligerait par une sorte de contradiction à ne considérer en elle que « le fait » de leur différence et par conséquent à les mettre toutes sur le même rang, c'est-à-dire à les abolir en tant que valeurs. Dire que la différence est l'expression de ce que je suis, à quoi je ne puis rien changer, n'est jamais tout à fait vrai ; je fais appel d'un premier jugement qui exprime mes préférences purement spontanées à un autre jugement qui juge celui-là : je fais comparaître ce que je suis au tribunal de la valeur, et il n'y a pas d'homme, si aveugle ou si fat, qui puisse se prendre lui-même ou prendre seulement l'usage qu'il fait lui-même de la raison comme étalon de toutes les valeurs.

Si l'on prétend que le principe au nom duquel il les juge et se juge lui-même exprime pourtant un idéal qui lui est propre, l'argument rebondit, puisqu'il n'en consentira pas moins à comparer son propre idéal avec l'idéal des autres consciences et qu'il ne considèrera pas le sien comme étant nécessairement le plus élevé, bien qu'il soit pour ainsi dire à sa mesure : il lui arrivera même de l'amender en écoutant les suggestions qui lui sont adressées et de reconnaître qu'il y a au-dessus de lui des formes de la valeur qu'il est capable de pressentir, bien qu'elles soient encore pour lui hors d'atteinte et même qu'il ne parvienne pas tout à fait à les comprendre. En réalité, j'exige toujours que la valeur puisse être reconnue de tous, bien que j'admette volontiers que les signes peuvent en être subtils et échapper à la plupart des hommes ; je fais appel à la droiture pour témoigner que la vérité vaut mieux que l'erreur, au goût pour discerner la valeur esthétique, à la pureté intérieure pour qu'elle soit l'arbitre du Bien.

Universalité de rayonnement

Ainsi nous cherchons toujours des marques évidentes de la valeur ; et comme le propre de la valeur, c'est de rayonner et de se propager en imprimant son caractère à tout ce qu'elle touche, on doit pouvoir en reconnaître la présence dans toutes ses manifes-

tations, même les plus chétives. Tout ce qui a quelque rapport avec la valeur a aussi de la valeur, de telle sorte que, dans toutes les traces qu'elle laisse de son passage, on doit apercevoir quelque trait capable de retenir le suffrage des consciences les moins réfléchies, comme l'utilité, la bienfaisance, l'ordre, la paix, une victoire remportée contre quelque obstacle ou quelque ennemi, une communion entre les consciences qui triomphe de leurs résistances ou de leur inertie. Dans aucun de ces traits, il n'est permis d'atteindre l'essence originaire de la valeur, bien que dans chacun d'eux il y ait une sorte de reflet qui illumine le monde des apparences et peut la rendre sensible à tous les regards ; un regard assez pénétrant et assez délicat pourrait la juger et la mesurer sur les effets mêmes qu'elle produit.

Ce qui est donc remarquable, c'est que la valeur, qui semble toujours avoir son origine dans l'individu, le dépasse toujours, et qu'elle apparaisse précisément au moment où ce dépassement commence à se produire, c'est-à-dire lorsque l'individu, qui tout à l'heure jugeait de la valeur, accepte de se laisser juger par elle selon un critère qui s'applique à tous les autres êtres aussi bien qu'à lui-même. Nul individu ne la pose que pour s'obliger lui-même à se poser par rapport à elle, à lui conformer tout à la fois sa pensée et son action. Mais *il ne faut pas identifier l'acte qui la reconnaît avec un acte qui la dicte : il en est expressément le contraire.* La valeur subsiste sans moi : je ne puis pas en évoquer l'idée sans penser aussitôt que je puis l'ignorer, la méconnaître, lui manquer ou lui être infidèle. Et on ajoutera que, pour que la valeur soit la valeur, il faut précisément que je puisse me tromper sur elle ; il faut que je risque toujours de confondre avec elle les suggestions du sens propre, les préférences de l'opinion ou de la passion. Le cœur même de la valeur, qui réside dans la recherche et dans l'amour de la valeur, c'est l'effort par lequel je lutte sans cesse contre cette confusion qui me menace toujours, mais dans laquelle elle me défend de jamais tomber.

Universalité de fait et universalité de droit

Le critère de l'universalité a toujours apparu comme inséparable de la valeur, que l'universalité se présente sous la forme d'un fait actuel, comme dans la formule « cela se fait », ou traditionnel comme dans la formule « cela s'est toujours fait ». D'une manière plus générale, on peut dire que c'est universaliser que de demander que l'on fasse comme tout le monde, mais qu'ici comme dans la science, l'universalité de fait n'est jamais que le signe trompeur d'une universalité de droit à laquelle elle ne correspond pas toujours.

Pour réaliser une sorte de passage entre l'universalité de droit et l'universalité de fait, on invoque toujours les lois de la nature ou les lois de la société que l'on prétend souvent associer les unes aux autres comme si la société était une sorte de prolongement de la nature. Elles commandent à l'individu qui est membre de l'une aussi bien que de l'autre ; elles sont pour sa conduite une sorte de régulateur. « Agir conformément à la nature », comme le voulaient les Anciens, reconnaître un conformisme social, c'est à la fois découvrir la valeur dans un fait qu'il suffit d'observer et de décrire, et reconnaître en lui une universalité impérative à laquelle l'individu a toujours tort de vouloir se soustraire.

Ce caractère est poussé jusqu'au dernier point dans les doctrines dites *totalitaires* qui cherchent à l'obtenir en produisant par la force un conformisme physique, c'est-à-dire apparent, auquel l'esprit peut demeurer indifférent, étranger ou rebelle.

Cependant la valeur n'est la valeur que parce qu'elle implique non pas sans doute une universalité de fait, mais une universalité de droit : on ne peut confondre le fait avec le droit qu'en se séparant d'abord du fait pour le mettre en question et reconnaître en lui une raison qui le justifie. Mais il y a plus. On peut demander qu'est-ce qui est véritablement conforme à la nature, et où passe la ligne de démarcation entre l'individuel et le social ? C'est la raison qui en juge : mais dès qu'elle commence à intervenir, son action ne peut plus être bornée. Elle demande des titres à la nature et à la société qu'elle entreprend sans cesse de réformer. Elle découvre en elles un désordre qu'elle cherche toujours à répa-

rer. Alors on voit naître une autre nature et une autre société dont on peut dire qu'elles sont l'ouvrage même de l'esprit qui se reconnaît en elles, au lieu d'être obligé de les subir, et dans laquelle toutes les consciences individuelles cherchent à s'accorder.

Faut-il dire alors que l'objet de la réflexion dans la science des valeurs est de déterminer les lois d'une volonté universelle, c'est-à-dire d'une volonté considérée non pas dans son usage le plus commun, mais dans son usage le plus pur ? Il en arrive ici comme quand on cherche les lois de la connaissance, où l'on ne retient de l'exercice de la pensée que cette forme universelle, qui est aussi sa forme idéale, à laquelle on donne précisément le nom de Raison. C'est ainsi que Kant a été amené à distinguer une raison pratique corrélative d'une raison théorique, et à condamner par conséquent l'individuel en tant qu'il s'en distingue ou qu'il s'y oppose.

Synthèse de l'individuel et de l'universel

Cependant la valeur ne réside dans le sacrifice ni de l'individuel ni de l'universel, mais dans la relation qui les joint. C'est qu'en réalité toute existence est une existence réelle et concrète aussi bien celle de l'être particulier que celle du tout où il ne cesse de puiser. *Entre les deux le propre de l'universel abstrait est seulement de créer une sorte de médiation.* Et comme il y a besoin de toutes les perspectives que toutes les consciences particulières peuvent prendre sur le tout du réel pour exprimer le tout de la vérité, il y a besoin de toutes les valeurs individuelles pour que le tout de la valeur puisse trouver à s'incarner.

Le problème de la valeur consiste dans le passage d'une valeur qui ne vaut que pour moi à une valeur qui vaut pour tous, non point il est vrai par l'identité d'un même modèle auquel il s'agit pour tous de se conformer, mais par l'identité d'une source où ils puisent tous les valeurs qui correspondent aux exigences de leur situation ou de leur vocation particulière. Comme l'être qui est en moi est le même être qui est l'être de tous, bien qu'il soit spécifiquement mien, ainsi je puis dire que c'est le même Bien qui fait mon bien et le bien de tous : mais cela ne veut pas dire que mon propre bien soit le même que celui des autres, à moins

d'ajouter qu'il le serait s'ils étaient placés dans la même situation que moi, c'est-à-dire s'ils étaient moi et non plus eux-mêmes. Ainsi, on voit qu'il y a peu d'hommes qui ne soient inclinés à penser qu'un autre homme engagé dans les mêmes conditions d'existence jugerait de la valeur comme il le fait lui-même, ou bien l'amènerait à réformer son propre jugement, mais selon une règle qui leur est commune.

On comprend alors que la valeur ne puisse apparaître que grâce à une double démarche d'individualisation et d'universalisation telle que, là où l'homme découvre cette valeur qui donne une signification à sa vie, il ait le sentiment d'être seul, de ne pouvoir être compris de personne et que, en ce point pourtant où il est seul, et où les autres hommes le sont comme lui, c'est la même exigence à laquelle ils répondent tous et qui, par des chemins différents, les oblige à s'accorder. Dans la valeur l'individuel et l'universel, au lieu de s'exclure s'appellent, s'il est vrai que l'*universel, au lieu d'être un universel de répétition est un universel de dépassement* auquel les individus empruntent chacun selon son génie. Ainsi, il est clair que la valeur n'est pas seulement dans ce qui est commun à mon voisin et à moi-même, mais dans ce qui, étant au delà de lui et de moi, fonde aussi la différence de nos deux existences semblables (1).

Cependant toute valeur insulaire est un principe de scepticisme et de désespoir. Elle n'est rien, ou bien il faut qu'en elle l'univers tout entier se trouve engagé. Car toute réflexion sur soi qui met le soi en question m'oblige à assumer du dedans, par la

(1) Ce rapport entre l'individuel et l'universel se retrouve dans toutes les valeurs et non pas seulement dans la valeur intellectuelle — à savoir dans la valeur économique qui doit toujours satisfaire un besoin individuel, mais qui manifeste son universalité par la possibilité de la soumettre à l'échange —, dans la valeur morale où Kant a si bien mis en lumière le caractère de l'universalité, mais sans faire état de la situation unique dans laquelle l'individu se trouve engagé (ainsi il ne tient aucun compte du corps), — dans les valeurs esthétiques et religieuses où l'intimité de l'artiste et du croyant sont toujours en jeu, bien que l'un et l'autre pensent également pénétrer dans une réalité qui les déborde et à laquelle ils ne font que participer. L'esthétique, la théologie peuvent garder un caractère abstrait, mais non point la valeur dans l'âme de l'artiste ni dans celle du croyant.

pensée et par l'action, la destinée de toute l'humanité et même de tout l'univers ; nul, au moment où il pose une valeur, ne peut dire qu'elle n'a de sens que pour lui et par rapport à lui. Ce serait la disqualifier et la ruiner dans l'acte même qui la pose. Croire en elle, c'est vouloir qu'elle triomphe et qu'elle triomphe en régnant à la fois dans les consciences qui la cherchent et dans les choses qui l'expriment. C'est cet effort pour sortir de soi, dans la fin à laquelle on se consacre, qui constitue la valeur elle-même. Il n'y a pas de valeur sans dévouement à la valeur.

Ici commencent les difficultés : car nous voulons que ce soit le caractère différentiel de la valeur qui est en nous et qui constitue proprement notre vocation qui soit reconnu et pour ainsi dire imité par autrui. Ainsi la valeur engendre naturellement un conflit entre tous les individus si chacun d'eux considère la forme particulière qu'elle a pu prendre dans sa conscience comme exprimant l'essence même de toute valeur et comme devant s'imposer à tous les autres individus avec la même évidence et la même nécessité. Il faut donc que nous soyons prêt à reconnaître la différence entre autrui et nous, à accepter que la valeur, dont il doit poursuivre la réalisation, se présente aussi à lui sous une forme unique et incomparable, et qu'elle puisse être accordée avec celle dont nous avons assumé la charge dans le principe même dont elles procèdent et dans l'harmonie de ce grand ouvrage du monde dont il nous appartient également de produire l'avènement.

Ce n'est pas dans notre nature individuelle, mais dans notre essence spirituelle en tant qu'elle est la source de notre vie la plus personnelle que réside l'origine de la valeur. Cela même ne suffit pas. Car nous ne devons pas juger de la valeur des autres êtres par rapport à nous, mais par rapport à eux, c'est-à-dire à l'idée d'une perfection qui leur est propre et d'une certaine destination qu'ils ont dans le monde. Or, nous ne pouvons cependant nous abstenir de penser qu'il y a une certaine convergence entre leur bien et le nôtre, et que nous retrouvons d'une certaine manière

le nôtre dans le leur, précisément parce que nous faisons partie du même monde et que l'unité de l'Être est proprement indéchirable. Il ne faut donc pas obliger l'individuel à une conformité avec l'universel, mais chercher dans l'universel le fondement commun de toutes les valeurs individuelles. Car *il s'agit moins d'universaliser l'individuel que d'individualiser l'universel.*

On peut réduire à trois les antinomies fondamentales qui sont inséparables de la valeur et dont la valeur nous apporte pourtant la solution :

1° Elle est *subjective* et suppose la négation de l'*objet*, dont elle ne peut se passer, puisque c'est en lui qu'elle doit s'incarner ;

2° Elle réside dans un *acte* que le sujet doit accomplir et par lequel elle récuse toute *donnée*. Mais elle appelle une donnée qui lui répond et sur laquelle il faut que cet acte vienne se refermer sous peine de n'étreindre rien et de se terminer dans le vide ;

3° Elle est *individuelle* et semble exprimer le rapport des choses avec soi, qui en est seul juge ; et pourtant elle est au-dessus de soi non seulement comme le critère *universel* au nom duquel on juge de soi et de tout ce qui est, mais encore comme la source universelle à laquelle on emprunte sans cesse pour produire un dépassement perpétuel de soi.

CHAPITRE III

LES DEGRÉS ET LES PÔLES DE LA VALEUR

SECTION VII

L'ÉCHELLE VERTICALE

L'infinité de la valeur et ses degrés

Puisque la valeur est une exigence de la conscience à laquelle le réel ne répond jamais pleinement, il faut que celle-ci la cherche dans les choses sans l'y trouver toujours et qu'elle entreprenne de la réaliser sans qu'elle puisse espérer y réussir tout à fait. Ainsi, poser la valeur, c'est poser nécessairement une échelle des valeurs dont chaque échelon est lui-même une étape d'un progrès indéfini. L'esprit est tellement inséparable de l'infini qu'il n'est peut-être rien de plus que *l'opération même de l'infini*. Et cette opération ne peut s'accomplir que par une suite indéfinie de démarches telles que chacune intègre en elle toutes celles qui la précèdent, sans en rien laisser perdre, et prépare celles qui la suivent, mais qui la dépassent toujours. *Ainsi chaque moment dans la vie de l'esprit peut être défini comme étant à la fois le terme dans lequel une valeur se réalise et le terme dans lequel elle s'abolirait si elle y demeurait enfermée :* et l'infinité éclate à la fois dans le principe qui l'inspire,

dans la fin vers laquelle elle tend et dans le mouvement qui les relie.

De là provient qu'il y a des degrés de la valeur, ou que l'ordre des valeurs est un ordre vertical dont les éléments sont subordonnés les uns aux autres, par opposition à l'ordre de la connaissance qui est un ordre horizontal où ils sont simplement coordonnés (1).

Pour établir entre ces deux ordres un rapprochement, il ne sert à rien de prétendre que l'ordre de la connaissance est lui aussi un ordre vertical et qui va soit du particulier au général, comme pour Aristote, soit du simple au complexe, comme pour Descartes. Car on ne saurait dire quel est le terme qui a le plus de dignité, du général qui possède l'intelligibilité ou du particulier qui possède l'existence, du simple qui est le principe générateur ou du complexe qui l'épanouit. Au contraire, l'originalité de la valeur, c'est d'impliquer une distinction de l'inférieur et du supérieur : c'est, pour ainsi dire, de la créer ; et cette distinction n'est possible, tout en gardant à la valeur son caractère d'unité, que si, dans cet ordre ascensionnel, l'inférieur est par rapport au supérieur à la fois sa condition et son chemin.

La théorie des degrés de la valeur ou l'idée d'une échelle verticale des valeurs peut se justifier de trois manières, à savoir : par la liaison de la valeur avec le temps, avec le désir, et avec l'effort.

a) *Le progrès dans le temps.* — C'est dans le temps d'abord que s'exerce toute activité humaine ; et on peut dire que le propre de la valeur, c'est de transformer la succession en progrès ou de *faire du sens du temps un principe de signification.* A cet égard rien n'est plus remarquable que l'impossibilité où nous met le temps de séjourner dans un présent immobile et la nécessité qu'il nous impose d'avancer toujours. C'est que toute valeur doit être

(1) Ainsi, comme l'ordre de la finalité est un *renversement* de l'ordre de la causalité, l'ordre axiologique est un *redressement* de l'ordre gnoséologique.

conquise, et comme elle ne peut l'être que par une suite d'étapes ininterrompues, son essence, c'est d'être poursuivie plutôt que possédée. Le passé ne s'abolit sans cesse que pour nous fournir le moyen même qui nous oblige sans cesse à le dépasser. Les degrés de la valeur ne sont que l'expression de notre condition temporelle où rien ne peut nous appartenir que nous ne nous soyons nous-même donné, où chaque pas que nous faisons est la récompense de tous ceux que nous avons déjà faits.

Les degrés de la valeur trouvent à travers le temps une double expression dans l'échelle du désirable et dans celle de l'effort.

b) *L'échelle du désirable.* — L'idée des degrés de la valeur est inséparable, semble-t-il, de la relation entre la valeur et le désir, non point simplement parce que *le désir se déploie dans le temps et nous porte vers une fin qui recule toujours*, mais encore parce qu'il y a en nous une pluralité de désirs différents en rapport avec la pluralité des objets que l'expérience ne cesse de nous représenter. Or, si l'ordre que nous établissons entre les choses ne se réalise que par rapport à l'idée d'une unité purement logique, l'ordre entre les désirs ne peut se réaliser que par rapport à l'idée d'*une unité hiérarchique*. Mais l'idée d'une échelle du désirable se présente elle-même sous deux aspects différents qui s'interpénètrent toujours de quelque manière. Car, d'une part, tous les désirs qui se trouvent dans la conscience ne peuvent pas être réalisés à la fois dans l'instant, de telle sorte que nous devons établir entre eux une *hiérarchie actuelle fondée sur l'urgence ;* et, d'autre part, il y a entre eux une sorte de *hiérarchie idéale fondée sur la distinction de ceux qui sont des moyens et de ceux qui sont des fins que les autres ne font que servir*. C'est cette seconde espèce de hiérarchie qui est l'objet propre d'une doctrine des valeurs : mais elle se compose avec la première et c'est à travers elle qu'elle est mise en œuvre.

c) *L'effort et l'ordre ascensionnel.* — Ni le temps, ni le désir ne suffisent pourtant à justifier l'idée des degrés de la valeur. Il faut encore que la transition du passé à l'avenir soit une ascension,

alors qu'elle peut être une chute. Il faut que les désirs les plus urgents ou les plus hauts rencontrent une résistance dans les désirs qu'ils nous obligent à dépasser, sans quoi il n'y aurait pas de degrés de la valeur, mais seulement une évolution de la nature. Or, là où la valeur intervient, l'esprit est toujours présent qui ne veut jamais être confondu avec la nature et lutte toujours pour sauver son indépendance. Les degrés de la valeur sont toujours en rapport avec les degrés de l'effort qui, dès qu'il fléchit, nous ramène vers la facilité et vers l'indifférence, non pas seulement dans l'ordre de l'action morale, mais dans tous les ordres : alors on voit toutes les fines distinctions de l'intelligence et de la sensibilité qui s'abolissent peu à peu. L'effort nous montre que la valeur n'est jamais réalisée, mais qu'elle doit toujours chercher à se réaliser par une victoire remportée contre toute réalité donnée. Ainsi, l'idée de l'effort exprime admirablement cette montée progressive de la valeur au cours de laquelle la pesanteur menace toujours de nous entraîner et qui est telle que tout ce que nous avons fait doit être, à chaque instant, dépassé ou perdu.

Que la valeur se présente toujours à nous comme ayant des degrés, comme formant une échelle, cela suffit à montrer que la valeur est difficile selon le mot de Platon Καλὸν χαλεπόν. Mais la difficulté exprime seulement la nécessité où nous sommes, pour atteindre la valeur, de donner à notre activité spirituelle son exercice le plus désintéressé et le plus pur. Cela ne va point sans beaucoup d'obstacles à surmonter. Aussi est-on tenté d'identifier le louable et le difficile, ce que l'on ne saurait pourtant admettre sans réserves. Car le difficile peut n'être qu'une recherche de l'amour-propre et contrarier cette aisance de l'innocence qui accompagne la valeur suprême. Et pourtant, là même où il s'applique à l'objet le plus vain, là où il est imaginé pour nous permettre seulement d'exercer notre habileté, comme dans le jeu, il reste encore une sorte de figure du caractère ascensionnel de la valeur. L'erreur ici serait évidemment de vouloir réduire la valeur

à l'effort qui est seulement la marque du mérite ; mais en un sens, *toute valeur doit être méritée*, bien que dans sa forme la plus haute, elle soit comme une grâce dans laquelle le mérite est surpassé et toute trace de l'effort abolie (1).

On peut conclure en disant que, si l'effort est le propre de la volonté qui suppose le désir comme la matière même qu'elle utilise et le temps comme le milieu où elle se déploie, la liaison de ces trois termes suffira pour justifier l'idée des degrés de la valeur.

La valeur aristocratique et démocratique à la fois

Quand on parle des degrés de la valeur, il importe cependant d'être attentif à ce fait, c'est que ces degrés peuvent apparaître soit à l'intérieur de chaque conscience selon son niveau de tension intérieure, soit entre les consciences différentes quand on considère ou bien l'ardeur inégale avec laquelle elles poursuivent une fin qui leur est commune, ou bien la qualité de la fin que chacune d'elles a pu choisir. C'est ce que l'on peut exprimer en disant de la valeur qu'elle est aristocratique. La rupture de l'indifférence et les degrés de la valeur montrent assez qu'elle est la négation de ce qui est plat, ordinaire et commun : il n'y a de valeur que pour une élite dans laquelle elle fait entrer tous ceux qui acceptent de la reconnaître et de la mettre en œuvre. Elle est aristocratique d'abord parce que les différentes consciences ne sont pas capables de la discerner ni d'y participer également, et surtout parce qu'elle implique que celui qui a accepté de s'y dévouer ne cherche plus à obtenir l'assentiment de tous, mais qu'il demeure toujours prêt à accepter la méconnaissance ou l'envie de ceux qui ne l'ont point atteinte et l'exemple ou le secours de tous ceux qui l'ont dépassée. Or elle est démocratique pourtant parce qu'elle est offerte à

(1) Et il est si vrai que les valeurs morales n'absorbent pas, comme on le pense quelquefois, le tout de la valeur, qu'il n'y a pas une seule forme d'activité de l'esprit ou du corps dont on ne puisse définir la valeur en montrant la facilité même avec laquelle elle s'exerce.

tous, que nul n'en est exclu et que chacun peut et doit y prétendre selon la grandeur même de sa foi et de son courage. Et il ne faut pas oublier que nul ne la possède comme un privilège qu'il serait incapable de perdre.

Relativité hiérarchique de toutes les valeurs

C'est que, dans le tout de la valeur, certaines d'entre elles sont à l'égard de certaines autres comme des conditions sans lesquelles celles-ci ne pourraient pas être obtenues. On comprend qu'elles puissent être dites inférieures à l'égard de celles qu'elles rendent possibles, mais qui les dépassent, et être destituées même de leur caractère de valeur si elles fixent sur elles notre activité tout entière et deviennent, à l'égard de notre propre développement, non plus des moyens qui le servent, mais des obstacles qui le retardent et le paralysent.

Dès lors, c'est parce que toute valeur est située dans une échelle qu'il nous appartient précisément de gravir, qu'elle se présente sous la forme d'un dépassement : toute valeur à laquelle le moi s'attache a pour condition une valeur inférieure dont il faut précisément qu'il se détache. Et nous savons bien que dans toute valeur il y a un détachement et un attachement qui sont solidaires. Les valeurs que nous pouvons regarder comme inférieures risquent toujours, soit quand nous sommes à leur niveau de nous retenir et de nous empêcher de monter, soit quand nous sommes déjà plus haut, de nous attirer et de nous précipiter ; ainsi il faut qu'elles puissent devenir pour nous des obstacles ou des tentations. Ce qui prouve assez qu'aucune valeur n'est elle-même un objet sur lequel on puisse s'assurer, que c'est la relation mutuelle des valeurs entre elles qui fait la valeur de chacune d'elles.

Il peut même arriver que les puissances supérieures de l'âme soient mises au service des inférieures, par exemple la réflexion et la volonté au service de la sensation et de l'instinct, ce qui est proprement ce qu'on nomme perversité, et montre assez bien que

la valeur réside dans l'attitude intérieure de la liberté qui, selon l'usage qu'elle en fait et l'échelon où elle agit, valorise ou dévalorise n'importe quel objet, n'importe quelle puissance de la conscience.

SECTION VIII

LES DEUX PÔLES DE LA VALEUR

Rapport entre les degrés de la valeur et les pôles de la valeur

On peut s'étonner que l'on ait défini la valeur par une différence de degrés comme si elle formait une sorte d'échelle continue depuis le néant jusqu'à l'absolu, alors que pourtant ce qui nous frappe le plus dans la valeur ce sont les couples de contraires qui s'expriment par les mots d'utile et de nuisible, de vrai et de faux, de beau et de laid, de bien et de mal, etc. Cette opposition entre les contraires semble inséparable de l'affirmation même de la valeur comme le montre bien le sentiment populaire. Peut-être même y a-t-il un manichéisme latent au fond de toute pensée théologique. C'est lui qui remplit l'œuvre de Victor Hugo, et d'une certaine manière celle de Balzac. Il exprime le caractère d'ambiguïté de l'existence à l'égard de laquelle il n'y a dans le monde que des choses qui la servent ou la ruinent, et qui opte toujours elle-même entre le pour et le contre. On traduit quelquefois la même idée en disant que la valeur a deux pôles, un pôle positif et un pôle négatif, et l'on ne chicanera pas sur le vocabulaire en se demandant si l'expression de valeur négative possède elle-même un sens. Toutefois, il importe de remarquer qu'en disant valeurs négatives, on attribue à la négation une sorte d'existence objective. Aussi vaudrait-il mieux parler de *négations de la valeur* ou de valeurs niées pour mettre en lumière l'acte positif qui les nie. Car on observera que, dans les couples de contraires que nous venons d'énumérer, il y en a toujours un qui détient par rapport à l'autre un incontestable privilège. Ainsi, c'est le vrai qui est premier, et le faux ne peut être conçu que comme en étant le manque ou la perte, bien qu'on puisse dire encore que c'est le faux, dès qu'on en prend conscience, qui nous donne conscience du vrai et nous le fait sentir comme une valeur toujours en péril. Il en est de même dans tous les autres couples de contraires où le terme positif précède l'autre qui le nie, mais qui nous le découvre, non pas seulement parce qu'il en est le manque, mais parce qu'il est la volonté de ce manque, de telle sorte que toute négation revêt une sorte de positivité dans la conscience même où elle s'accomplit, comme on le voit encore dans l'erreur qui n'est pas la vérité absente, mais l'affirmation d'une contre-vérité qui prend sa place et à laquelle l'ignorance même semble souvent préférable.

On imagine volontiers que le bien et le mal comme tous les contraires, comme le froid et le chaud, se trouvent reliés par une suite continue de degrés séparés par une coupure qui serait le zéro de la valeur, c'est-à-dire en quelque sorte un retour à l'indifférence. Mais l'idée de cette coupure, qui serait la limite entre deux parties de l'échelle, l'une positive et l'autre négative, n'a de sens que par l'introduction de la quantité, comme on le voit dans l'usage du thermomètre. Au contraire, l'opposition entre les deux pôles de la valeur a un caractère éminemment qualitatif et elle implique, non point une échelle continue, comme dans les degrés de la température, mais une rupture et un changement de sens, comme dans les sensations de chaud et de froid, qui font que chaque contraire exclut et chasse l'autre, au lieu d'en exprimer la croissance ou la diminution, ce qui serait absurde. On observera de plus qu'il n'y a pas à proprement parler d'indifférence de la valeur, mais plutôt une sorte d'aveuglement à la valeur dans un champ qui peut se rétrécir ou s'étendre selon que la conscience a elle-même plus ou moins de délicatesse. Enfin, on n'a aucun besoin, pour concilier l'idée des degrés de la valeur avec l'idée de ses pôles, d'avoir recours à cet artifice qui consiste à poursuivre l'échelle au-dessous du zéro de la valeur par une série de valeurs négatives. Car on voit clairement que le couple des contraires est impliqué dans l'idée des degrés de la valeur, loin de lui faire échec, si l'on réfléchit que cette échelle est toujours suceptible d'être parcourue en deux sens, de telle sorte que *l'activité du sujet à l'égard de la valeur doit toujours être définie comme une ascension ou comme une chute*. D'où l'on peut inférer que de la seule existence d'une échelle des valeurs, on pourrait tirer par voie de conséquence l'existence de deux pôles de la valeur. On trouve des métaphores voisines dans l'opposition entre les mots *avancer* et *reculer* qui sont liés à l'idée de la marche, mais qui reçoivent une signification encore plus précise lorsqu'il s'agit d'une hauteur que l'on gravit : car cette dernière image est celle qui marque le mieux la liaison de la valeur avec l'effort ; que nous cessions d'accomplir cet effort, et le seul abandon de nous-mêmes aux lois de la nature nous oblige à retomber.

Cependant on peut faire observer que toute différence de degré dans le bien ou dans le mal crée un mal ou un bien relatif parce qu'il n'y a point de recul qui ne soit un mal ni de progrès qui ne soit un bien, si humble qu'on les suppose. Mais c'est parce qu'ici on considère tantôt la *continuité de la direction* et tantôt l'*inversion du sens* que l'idée des degrés de la valeur et l'idée des pôles de la valeur apparaissent comme séparables.

Les deux pôles de la valeur empruntés par l'empirisme à l'opposition du plaisir et de la douleur

Il est naturel que l'opposition du plaisir et de la douleur ait pu être considérée comme l'origine même de toute différence entre des valeurs. Or la douleur n'est pas moins positive que le plaisir,

bien qu'elle apporte une sorte d'entrave à la vie que le plaisir, au contraire, semble épanouir. Aussi le plaisir est-il naturellement aimé et la douleur naturellement détestée, de telle sorte que la conscience ne cesse de rechercher l'un et de repousser l'autre. Ces deux états s'imposent à nous malgré nous : et il est impossible de récuser leur témoignage. Ne faut-il pas dire qu'ils nous découvrent les deux pôles de la valeur et que, bien qu'ils intéressent seulement notre existence subjective, ils nous montrent dans les choses elles-mêmes une certaine affinité qu'elles ont avec nous et comme une sorte de bienveillance ou d'hostilité dont elles semblent témoigner à notre égard ?

On dira sans doute que le plaisir et la douleur ne peuvent être regardés comme des valeurs que sur les plans inférieurs de la conscience qui aspire à s'en affranchir à mesure qu'elle s'élève davantage : il arrive ainsi que la volonté se fortifie et refuse de considérer le plaisir comme un bien et la douleur comme un mal. Mais ce n'est là qu'une apparence. Le plaisir et la douleur peuvent être l'un et l'autre transfigurés, changés de sens, se composer l'un avec l'autre de la manière la plus subtile, et devenir même la condition l'un de l'autre. On retrouve leur opposition d'un bout à l'autre du développement de la conscience comme des témoins qui l'accompagnent toujours, même dans son activité la plus haute. Aussi explique-t-on facilement ici, comme dans la théorie de la connaissance, le succès de l'empirisme qui réduit toutes les valeurs aux valeurs affectives, comme il réduit la connaissance du réel à la perception.

Les deux pôles de la valeur issus de l'alternative d'une activité libre

Mais dans le plaisir et dans la douleur, précisément parce qu'il faut les subir, tout le monde sait bien qu'on n'a affaire qu'à des signes de la valeur et non point à sa présence même : c'est là ce qui fait l'erreur de l'empirisme. Car ces signes peuvent être trompeurs. Au contraire, il ne peut pas en être ainsi quand on a affaire

à une activité qui se détermine elle-même pour des raisons. Car elle crée la valeur et la justifie en même temps. Or, une telle activité ne se présente pas seulement comme l'affirmation de la valeur, mais comme un effort pour la réaliser ; ce qui implique qu'elle manque la valeur dès que la nature commence à la fasciner ou à la séduire.

Il y a là, sans doute, déjà une alternative qui donne à l'esprit la possibilité d'agir ou d'abdiquer, de surpasser la nature ou de lui céder. Il se trouve là en présence d'un oui ou d'un non par lequel il sauvegarde son indépendance ou il la résigne. Cet acte est à la source même de toutes les valeurs et se retrouve dans chacune d'elles. Mais cela ne suffit pas : car l'esprit peut encore retourner *contre* la valeur elle-même la puissance dont il dispose. Alors seulement apparaissent les valeurs que l'on considère comme négatives, mais où la volonté, au lieu de se renoncer elle-même, prend pour objet la valeur positive, soit pour la détruire, soit pour la pervertir : car la valeur n'est la valeur que parce qu'elle peut être niée et combattue. Ce qui conduit à cette conséquence que, si la valeur est toujours au delà de la volonté qui la cherche, on ne peut parler de « valeur négative » que pour définir l'attitude d'une volonté qui, partout où la valeur entre en jeu, n'agit que pour la repousser ou pour la corrompre.

La possibilité de poser la valeur inséparable de la possibilité de la nier

Cette observation permet de donner une solution au problème du mal et de se prononcer sur sa signification métaphysique, c'est-à-dire sur son rapport avec l'être et le néant, et sur le caractère tantôt négatif et tantôt privatif qu'on lui attribue. Car on peut bien dire sans doute que le mal est une option en faveur du néant, mais il ne faut pas oublier qu'il est dans l'être qui se met au service du néant, l'intention positive de préférer le néant à

l'être. Il n'est donc pas le néant qui n'est proprement l'objet d'aucun jugement, mais l'être se retournant contre lui-même et se posant lui-même dans l'acte par lequel il se nie. Et c'est pour cela que le mal réside moins encore dans la volonté du néant que *dans la volonté d'être pour anéantir.* Sous une forme plus subtile, le mal réside dans une subversion de l'échelle des valeurs où la volonté préfère à l'anéantissement, non pas la simple diminution de l'être, comme on le croit, mais au contraire une sorte d'*exaspération de l'existence soit dans la douleur qu'on lui inflige, soit dans la dégradation à laquelle on la réduit.* Cette conversion de la négation en affirmation à l'intérieur de l'être même dont on peut dire qu'elle le qualifie dans l'acte même qui le disqualifie, se retrouve dans tous les couples de contraires par lesquels se définissent les différentes espèces de valeur.

L'idée de ces deux pôles de la valeur est d'ailleurs singulièrement instructive, car elle nous permet de définir le libre arbitre par une alternative et donne ici au nombre *deux* un privilège étonnant, non pas seulement celui d'exprimer la forme la plus simple de la pluralité, mais celui de justifier l'alternative par la possibilité toujours ouverte au sujet de l'affirmation, de sauvegarder son indépendance en refusant cette affirmation même. C'est le refus qui fonde notre être séparé ; mais il peut être aussi bien l'effet de l'impuissance que la marque de la révolte. Il faut qu'en contredisant la valeur, la volonté, pour rester elle-même, puisse contredire son élan le plus profond, son essence la plus secrète. Dès que la valeur devient une contrainte à laquelle la volonté ne peut échapper, au lieu de la sauver, comme on le croit, on la perd. C'est dire que la liberté est la condition de la valeur : il faut qu'elle puisse la nier pour pouvoir la poser, et par une négation positive qui oblige la réalité à la trahir, au lieu de l'incarner. Elle se décide contre la valeur, dès qu'elle pense que son adhésion à la valeur pourrait l'asservir ou la restreindre. C'est pour cela qu'à l'origine de toute pluralité il y a la contradiction du oui et

du non qui pourront se composer entre eux d'une infinité de manières.

On ne peut donc espérer éliminer toutes les valeurs négatives : elles sont inséparables à la fois de notre liberté et de notre condition même d'être fini. Il faut que l'on puisse opter pour elles : et peut-être faut-il dire qu'il s'agit pour nous moins de les anéantir que de les faire entrer comme élément dans l'acquisition des valeurs positives, comme on le voit non seulement dans la transfiguration de la douleur, mais encore dans l'erreur convertie en vérité quand elle est rectifiée et dépassée, dans la rédemption du péché, dans la laideur elle-même que l'art illumine.

SECTION IX

RELATION DE LA VALEUR AVEC LA QUANTITÉ ET LA QUALITÉ

On ne peut, semble-t-il, parler des degrés de la valeur et d'une échelle de ces degrés autrement qu'en établissant un certain rapport entre la quantité et la valeur. Car nous disons d'une chose qu'elle a *plus ou moins* de valeur. Et nous considérons la valeur comme un idéal dont nous approchons *plus ou moins*. D'autre part, si la valeur a deux pôles et ne peut être définie que par l'opposition de deux contraires, il est incontestable qu'elle possède un caractère éminemment qualitatif. Ainsi le problème des rapports de la qualité et de la quantité se trouve inséparable du problème même de la valeur.

L'échelle verticale et la quantité de l'effort

On pourrait sans doute introduire une corrélation entre la quantité et la valeur en disant que la quantité par elle-même peut être comptée dans tous les sens, mais qu'elle devient propre-

ment la valeur *dès qu'elle est comptée dans le sens vertical.* On verrait alors la différence du grand et du petit se convertir en une différence de l'inférieur et du supérieur. Car ce qui fait l'originalité de la verticale par rapport aux deux autres dimensions, c'est qu'elle est celle de la pesanteur, de telle sorte qu'elle nous offre toujours une résistance qui a besoin d'être vaincue. Dès lors, tandis que *la différence du grand et du petit exprime une relation statique et qui demande seulement à être calculée, la différence de l'inférieur et du supérieur exprime une relation dynamique qui demande à être voulue.* Nous voilà donc de nouveau en présence des idées de temps, d'effort et de mérite qui sont inséparables de la valeur morale, dont on peut penser qu'elle est le type de toutes les autres valeurs, mais qui peut-être définissent seulement les étapes par lesquelles il faut passer pour l'atteindre, plutôt que son essence même.

La participation à l'être et à la vie

Car nous parlons encore d'une augmentation de valeur en entendant par là une augmentation de notre participation à l'être et à la vie. C'est ce que l'on voit par exemple chez Guyau ou chez Ruskin qui dit : « il n'y a de valeur que ce qui sert à conserver et à *accroître* notre quantité de vie ».

Mais peut-être observera-t-on que le mot d'accroissement convient mal quand la valeur est en jeu. Car l'être et la vie, pris dans toute leur généralité, contiennent le meilleur et le pire ; c'est la vie aussi qui éclate chez le reître et chez le bandit. Il y a donc un usage et une définition de l'être et de la vie qui, tantôt impliquent la valeur et tantôt l'excluent. Enfin, on peut se demander si la valeur n'est pas plutôt encore un dépouillement qu'un enrichissement : elle s'exprime par une purification et par une sorte de fidélité à l'égard d'une vie que l'on appelle proprement la vie de l'esprit, comme on le voit dans l'emploi que l'on fait en général du mot *pur*. On peut encore parler, il est vrai, de degrés du dépouillement,

ou d'un accroissement de pureté. Mais il arrive qu'ils ne se produisent qu'aux dépens de cette autre vie dont les exigences diminuent et la puissance recule.

Les valeurs d'intensité

On ne saurait méconnaître pourtant qu'on attribue à l'*intensité* comme telle une valeur. Car l'intensité marque l'énergie propre de la conscience, en tant que, dans sa participation à l'être et à la vie, elle refuse de céder ou de se laisser affaiblir. Or là où la valeur cherche à se réaliser ou à s'exprimer, il faut bien, toutes les fois qu'elle rencontre des résistances, qu'elle cherche à en triompher. L'intensité semble une sorte de défi à l'indifférence : elle exprime cette force à laquelle la valeur elle-même doit avoir recours pour n'être pas submergée. L'intensité n'appartient pas proprement au domaine de la valeur, mais au processus qui permet de la maintenir et de l'incarner. Aussi voit-on que l'intensité ne se rencontre pas toujours avec la valeur, et même qu'elle peut la contredire, comme on le voit chez tous ceux qui cherchent seulement l'intensité dans les passions, c'est-à-dire dans l'ébranlement du corps (1).

Conflit de la force et de la valeur

D'une manière générale on ne saurait nier de la force qu'elle soit une valeur, non point il est vrai par elle-même, mais seulemen par la fin à laquelle on la fait servir. Cependant, on parle aussi de la force morale ou de la force d'âme (2). Mais si l'on considère la force toute nue, elle est étrangère à la valeur, comme la quantité elle-même. Car le propre de la force, c'est d'être toujours plus ou moins grande, au lieu que la valeur rend la force vaine, d'autant que celle-ci s'enfle elle-même davantage. Rien de plus instructif que ce conflit traditionnel de la force et de la valeur : il apparaît déjà dans cette préférence que nous accordons toujours aux actions

(1) On pourrait faire des observations analogues sur ces valeurs que l'on appelle parfois *les valeurs de choc*. Elles rompent les habitudes de la conscience et, d'une manière générale, son équilibre : mais c'est tantôt pour la promouvoir et tantôt pour la subvertir. Valéry montre pour elles assez de mépris quand il écrit en parlant du goût à l'époque actuelle : « la Beauté est une sorte de mort. La nouveauté, l'intensité, l'étrangeté, en un mot toutes les valeurs de choc l'ont supplantée. L'excitation est la maîtresse souveraine des âmes récentes » (*Variété*, III, p. 152, *Léonard et les philosophes*).

(2) Et on n'oubliera pas que la force a été inscrite parmi les vertus cardinales.

dans lesquelles il suffit de peu de force pour produire beaucoup d'effet. Il faut aller plus loin. La valeur méprise la force et la rend misérable. La force la menace, mais la valeur réduit à rien toutes ses entreprises. Car la force n'a aucun moyen contre elle, et même finit toujours par succomber devant elle, comme si la valeur voulait montrer qu'elle l'emporte sur la force la plus grande, là même où elle semble réduite à la faiblesse la plus extrême. Le propre de la valeur, c'est de témoigner d'elle-même au moment où la force s'affirme et où sa victoire paraît irrésistible. On voit alors comment le triomphe de la force laisse la valeur intacte et la fait éclater, au lieu que le triomphe de la valeur rend la force inutile et fait apparaître son impuissance.

La contradiction fondamentale de ces deux notions est bien marquée par le mot de Hartmann « Ce qui a le plus de valeur est le plus faible, ce qui a le moins de valeur, le plus fort ».

Ainsi dans la quantité la plus infime d'une chose, son essence est tout entière présente, de telle sorte que son augmentation n'y change rien. Il arrive même que ce soit dans les choses les plus petites, là où la matière elle-même tend à disparaître, qu'elle se montre le mieux.

Ce rapport inverse que l'on peut établir entre la quantité et la valeur n'accuse pas seulement l'originalité irréductible de ces deux notions, mais il montre que chacune d'elles ne subsiste que par la négation de l'autre. Tout ce qui se répète et se multiplie perd sa valeur en devenant abstrait et anonyme : et bien que la valeur tende à se répandre, il n'y a jamais rien en elle de commun. Elle est en chaque point la secrète signification de chaque être, de chaque événement et de chaque chose, ce qui ne peut être retrouvé, recommencé, ni refait. La valeur, comme la qualité, est toujours liée à la différence. La valeur exclut l'identique et même le semblable, tout ce qui appartient à l'ordre de la quantité dont le propre est de s'accroître sans changer de nature.

De fait, la grandeur comme la force, qui nous en imposent, n'appartiennent sans doute qu'au monde manifesté, c'est-à-dire au monde de l'espace. Au lieu que la valeur demeure intime et secrète ; elle s'accommode de l'échec et, dans la mesure où elle est plus précieuse, elle devient non seulement plus rare, mais plus invisible. Les différences de grandeur ne peuvent être qu'un symbole des différences de valeur, qui les trahit toujours ; et même il peut arriver qu'entre la grandeur et la valeur il y ait une relation inverse. Si nous parlons encore, au delà de la grandeur apparente d'une grandeur réelle, c'est parce que le langage de la grandeur est le seul auquel nous sommes accoutumés et nous le transportons dans un monde où il n'a que faire (1).

Comparaison de la qualité et de la valeur

Il est remarquable, au contraire, comme on l'a montré dans le Liv. I, 1re Part., p. 8, que le même mot de qualité désigne à la fois le caractère original par lequel une chose se définit, qui la fait être ce qu'elle est et la différencie de toutes les autres, et la valeur qu'il faut lui attribuer et qui détermine l'estime même dont elle est digne. Il n'en est ainsi d'ailleurs que parce que la qualité désigne, non pas, comme on le croit souvent, une propriété réelle de la chose surajoutée à son essence, mais son essence même à laquelle ses propriétés réelles la rendent toujours plus ou moins infidèle. Elle est à la fois la nature la plus profonde de la chose et l'idée que nous nous faisons de sa perfection, c'est-à-dire l'idéal vers lequel elle tend à travers une série d'ébauches plus ou moins grossières. *La qualité est donc toujours différentielle : elle est la perfection de la différence.* On observera, d'une part, qu'elle est toujours susceptible de se corrompre, c'est-à-dire de s'adultérer

(1) La même observation peut être faite en ce qui concerne la grandeur sociale ou le rang : la valeur devient plus sensible dans l'état le plus humble et quand le rang est près de s'anéantir. Elle refuse d'être confondue avec la grandeur et le rang qui n'en sont que le signe : elle les nie, elle est d'un autre ordre.

par une contamination avec d'autres qualités, de telle sorte qu'elle commence à perdre sa valeur dès qu'elle devient impure ; et, d'autre part, qu'elle manifeste son caractère ontologique par le contraire même auquel on l'oppose, — qui est le défaut — et qui est non pas seulement un défaut d'être en général, mais un défaut de cet être caractérisé et défini auquel précisément elle donne place dans le monde. Telle est aussi la raison pour laquelle, comme le langage populaire le montre, il n'y a que de bonnes qualités, de telle sorte que l'on ne saurait parler légitimement de mauvaises qualités qui sont précisément nommées des défauts.

Cette sorte d'indivisibilité de la qualité ou de la valeur, posée l'une ou l'autre comme insurpassable et sans degré, on l'observe déjà dans les qualités sensibles où une couleur du spectre, une note de la gamme, le jaune ou le sol, représentent une pure essence qui peut bien être adultérée ou composée diversement avec d'autres, mais qui, en tant qu'essence, demeure aussi immuable que le concept de triangle ou celui de justice. Et l'on en dira autant de la vertu toute pure et à plus forte raison de l'héroïsme ou de la sainteté dont la présence, là où elle est donnée, ne comporte ni en-deçà ni au-delà.

La différence entre la qualité et la valeur, c'est que la qualité se distingue du moi (je ne suis pas la qualité, par exemple le bleu que je perçois), alors que la valeur n'a de sens pour moi que par l'acte même qui fait que j'en participe. Quand je parle des qualités de ma nature, encore faut-il ajouter qu'elles ne deviennent des valeurs proprement miennes que par l'usage même que j'en fais. On pourrait dire encore, en utilisant le langage de l'être et de l'avoir, que la qualité, c'est ce que j'ai, que l'on peut toujours me donner ou me retirer, au lieu que la valeur appartient à l'ordre de l'être ; il n'y a que moi qui puisse l'acquérir ou la perdre. L'une appartient aux modalités de l'être, l'autre à l'être lui-même.

Dès lors, bien qu'il semble impossible d'éviter de dire qu'une chose a plus ou moins de valeur, il ne faut pas pour cela méconnaître

qu'il y a un absolu de la valeur qui s'abolit aussi bien par excès que par défaut, comme on le voit dans la qualité sensible, dans la couleur ou le son qui s'évanouissent et changent de nature quand le nombre qui leur correspond change de grandeur. La valeur comme la qualité est toujours dans son ordre à la fois un minimum et un maximum. Toutes deux expriment également l'essence de chaque chose qui réside dans cette *juste mesure* par laquelle elle témoigne que l'absolu qui est en elle résulte de son rapport avec toutes les autres. C'est ce que Platon a marqué admirablement dans *le Politique*. Ainsi, à l'inverse de ce que l'on croit, aucune essence, aucune valeur ne trouve sa justification dans la possibilité d'être isolée et de se suffire, mais dans une exacte relation avec les autres essences ou les autres valeurs dans le Tout de l'Être ou de la Valeur, sur lequel elle nous donne une perspective irréductible et inimitable.

Le plus et le mieux

C'est ce que l'on vérifie encore par l'opposition des mots plus et mieux. Quand on dit *le mieux est l'ennemi du bien*, c'est du plus qu'il s'agit. Car le bien est une juste convenance dont on s'écarte aussi bien par le trop que par le trop peu. Et le propre du mieux, c'est seulement d'y tendre, mais jamais de le passer (1). De plus, on oublie facilement que la grandeur est toujours abstraite, qu'elle n'a de sens que relativement à des mesures opérées par nous dans un espace et un temps homogènes, au lieu que la valeur n'intervient que là où chaque être fonde dans l'absolu son essence unique et incomparable. Nous sommes ici au delà du plus et du moins dans le domaine du meilleur et du pire où il arrive que le meilleur aille avec le moins et le plus avec le pire (2).

(1) Quand on voit que la réunion des deux mots infini et parfait sert à définir l'idée de Dieu, par exemple chez Descartes, comme si, en elle, la quantité et la qualité venaient se rejoindre, on utilise de part et d'autre par une sorte de passage à la limite le préjugé commun qui confond le plus avec le mieux.

(2) L'essence, la qualité, la valeur représentent toujours, par rapport au progrès temporel qui en approche toujours davantage une sorte de cime. Mais la grandeur, du moins considérée dans son indétermination pure, n'a pas de cime.

Intégration de la quantité dans la qualité

Pourtant, il existe entre la quantité et la qualité une relation singulièrement étroite qui apparaît de trois manières différentes :

1° D'une part, la qualité ne semble jamais pouvoir être obtenue que par une augmentation ou une diminution dans la quantité des choses, comme on le voit par l'exemple des vibrations sonores ou des vibrations lumineuses. Nul n'a mieux marqué que Hegel comment la quantité se change ainsi en qualité (1). C'est par des coupures ou des interruptions successives dans un accroissement continu que l'on peut expliquer la naissance et la discontinuité des différentes qualités. Ainsi, nous pouvons dire que la quantité ne s'abolit pas dans la qualité, mais qu'elle subsiste en elle ; c'est alors qu'elle reçoit le nom de *degré* et l'on voit par exemple les différences d'effort ou de tension qui sont d'ordre quantitatif se changer en différences de qualité ou de valeur, dès que l'on considère les essences plutôt que leur genèse ;

2° Toutefois il y a inversement une continuité qualitative fondée sur des transitions insensibles et c'est elle en un sens qui a donné l'idée d'introduire le continu dans la grandeur discrète elle-même : cette continuité à son tour est brisée par des coupures, correspondant à des *seuils*.

3° Enfin, bien que les qualités demeurent toujours hétérogènes et individuelles, notre analyse ne peut pas être assez poussée, notre regard n'est jamais assez fin pour que nous puissions reconnaître l'originalité absolue de chacune d'elles. Ainsi, nous découvrons entre elles des ressemblances qui nous obligent à constituer quelques types fondamentaux par rapport auxquels nous jugeons de certaines différences qui les séparent et pour les-

(1) On trouverait chez Bergson aussi cette idée analogue que la synthèse des moments du temps est génératrice des degrés de la qualité et de la valeur ; c'est là sans doute la pensée fondamentale de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*.

quelles nous n'avons plus de termes particuliers. Ce que l'on voit, par exemple, pour les principales couleurs dont chacune comporte encore une infinité de nuances que nous ne pouvons désigner que par le nom des objets qui en sont habituellement revêtus. Et comme nous pouvons, parmi elles, choisir une forme privilégiée par rapport à laquelle nous pouvons classer toutes les autres (comme une couleur du spectre), on comprend que celles-ci, selon qu'elles s'en rapprochent plus ou moins, puissent être considérées comme en représentant seulement les variations quantitatives. Il en est de même d'une manière plus apparente et plus instructive encore en ce qui concerne les valeurs. Il y a en chacune d'elles une gamme infinie de modalités incomparables ; et nous considérons comme des différences de degrés dans la même valeur ces différences de modalité alors que celles-ci, si elles étaient ce qu'elles doivent être en chaque point, feraient éclater la diversité infinie de tous les aspects de la valeur, au lieu d'en exprimer seulement le plus ou le moins (1).

Au delà de la quantité : la grandeur morale

On reconnaîtra qu'il existe dans toutes les consciences une sorte de préjugé en faveur de la grandeur qui fait que la grandeur est toujours nommée avec éloge et la petitesse avec mépris. C'est que la contradiction du grand et du petit est considérée comme figurative des deux contraires dans tous les couples où l'un des termes apparaît comme positif et l'autre comme négatif. A la limite le terme positif transcende la série comme dans cette expression : « Dieu seul est grand » (Massillon) qui exclut toute comparaison et où la grandeur exprime le sommet de la valeur.

De plus, on ne confondra pas la quantité avec la grandeur. Car la quantité ne trouve une application que dans le monde

(1) On lira avec beaucoup de fruit la comparaison si suggestive établie par M. Ruyer entre les couleurs et les valeurs dans son ouvrage intitulé *Le Monde des valeurs*.

matériel, tandis que la grandeur et la petitesse, dans la mesure où elles dépendent du vouloir, ont une signification morale. Mais les mots mêmes de grandeur et de petitesse morale n'expriment point la simple transposition de la grandeur et de la petitesse matérielle dans un autre domaine. Ils la nient et même la contredisent.

On peut dire qu'on emploie l'expression grandeur morale moins encore par comparaison avec la grandeur matérielle que par antiphrase. Car on est bien obligé de dire qu'elle est d'un autre ordre. En réalité, on ne lui donne le nom de grandeur que parce qu'elle surpasse toute grandeur véritable qui est petitesse en comparaison. Elle nous met en présence d'un infini actuel. C'est pour cela qu'elle non plus ne comporte pas le plus ou le moins, comme la quantité ; et si elle semble encore les connaître, c'est seulement parce qu'elle évoque un combat dans lequel notre corps lui-même est engagé avec les misères de notre sensibilité que la volonté fait effort pour dominer. Mais on ne peut pas penser que la grandeur soit toujours proportionnelle à l'effort : sous sa forme la plus parfaite, elle en est au contraire la négation (1).

(1) On trouvera au Liv. II (chap. III de la 5e Part.) l'étude du rôle joué par l'*appréciation* quantitative et qualitative dans les jugements de valeur.

CHAPITRE IV

LA VALEUR ET L'ABSOLU

SECTION X

INTIMITÉ ET SECRET DE LA VALEUR

Elle n'est ni un objet, ni un concept et n'est connue que si elle est vécue

Tous les caractères précédents montrent suffisamment que la valeur ne peut jamais se réduire ni à un objet, ni à un concept. Et si on peut la nier, c'est précisément parce qu'elle échappe à tous les efforts que nous faisons pour la déterminer et la définir. Elle n'est jamais donnée, de telle sorte qu'il y ait une expérience assurée qui permette de la saisir. Celui qui ne participe pas à la valeur, comme le montre par exemple l'insensibilité esthétique, ne saura jamais ce qu'elle est. Elle ne peut pas non plus être construite comme un concept dont je serais maître et qui m'en rendrait maître. Elle ne réside ni dans une propriété des choses, ni dans un acte arbitraire qui, tout à coup, la ferait surgir. Que la valeur soit la rupture de l'indifférence, qu'elle soit l'intérêt même que nous prenons à l'existence, que cet intérêt ne puisse être forcé, que le réel doive toujours y répondre, qu'elle ait sa source au cœur même du désir, bien que la raison doive pourtant s'accorder avec elle, qu'il y ait en elle des degrés qui, à chaque instant, nous la rendent

plus lointaine ou plus proche, une interne contrariété qui nous oblige à la réaliser ou à la combattre, qu'elle soit une qualité qui échappe à la mesure et au nombre, cela montre assez que la valeur est invisible et secrète, qu'elle ne se livre qu'à celui qui la cherche et qui l'aime, qu'elle n'apparaît jamais à celui qui reste dans le monde comme un spectateur pur, que seul est capable de la reconnaître celui dont la vie est déjà pénétrée par elle. On parle de la valeur d'une chose quand la résistance que celle-ci nous opposait fond devant le regard qui ne trouve en elle qu'une démarche de l'esprit réalisée, de la valeur d'une action, quand celle-ci reçoit une signification intérieure qui la dématérialise. On comprend bien, dès lors, pourquoi la valeur se dérobe à tous ceux qui veulent la saisir comme on saisirait un objet ; ce serait une sorte de viol. Il faut déjà la porter en soi, du moins dans le désir qu'on en a, pour être capable de la retrouver partout autour de soi. Elle n'est perçue que par la délicatesse de l'âme ; elle est partout la même et toute en nuances chaque fois nouvelles. Il n'y a rien en elle que l'on puisse jamais considérer comme acquis. Elle exige l'éveil constant de l'esprit. Nul n'est jamais sûr de ne point être aveugle à la valeur et le progrès de la conscience est précisément de nous en découvrir toujours d'autres formes qui, jusque-là, nous étaient demeurées cachées. Le champ de la valeur est toujours en rapport avec le degré d'élévation propre à chaque conscience, avec son degré de pénétration, de finesse et de bonne volonté.

La valeur au delà de toutes les déterminations

La valeur ne peut être attachée à aucune détermination particulière, bien que toute détermination puisse lui servir de symbole ou d'instrument.

En elle-même elle rappelle ces sentiments de joie, de tristesse, de pitié ou de sympathie dont parle Bergson dans les *Deux sources* à la p. 36, qui sont de purs états d'âme que l'on ne peut lier à aucun objet : non pas qu'ils aient un objet vague ou encore indéterminé, mais tout objet particulier n'est que leur véhicule ; en se détachant de tout objet, ils se révèlent à nous comme de

pures essences spirituelles (1). Et l'on ne s'étonnera pas qu'on puisse dire qu'ils produisent en nous un effet analogue à celui de la musique ; car le pouvoir évocateur de la musique n'a besoin d'être associé lui-même au récit d'aucun événement. Il en est ainsi de la valeur : elle donne leur signification à tous les objets, loin qu'elle reçoive la sienne d'aucun d'eux ; ils ne peuvent jamais en être rien de plus que la manifestation ou l'expression.

En quel sens elle est et n'est pas « atmosphérique »

C'est cette impossibilité de faire de la valeur un objet ou un concept, cette propriété qu'elle a d'être partout et de n'être nulle part, de s'évanouir là où l'on croit la tenir, de se découvrir à nous là où il semble qu'il n'y ait presque rien qui la soutienne, de nous montrer l'esprit présent et agissant, là même où les choses nous sont étrangères ou hostiles, qui a conduit M. Le Senne à dire que la valeur est *atmosphérique* (2). On sent bien qu'il a voulu par là la dégager de toute solidarité avec une détermination particulière et caractériser une sorte d'unité vivante et diffuse qui est en elle, qui ne se laisse circonscrire par aucune frontière, mais qui enveloppe les choses elles-mêmes et dans laquelle il semble qu'elles respirent. Le mot atmosphère est d'ailleurs suggestif puisqu'il désigne ce milieu invisible qui change les choses visibles, qui leur donne un aspect jusque-là inconnu et dans lequel notre âme se fait jour. Aussi parle-t-on d'atmosphère morale partout où une réalité intérieure semble transfigurer la réalité extérieure qui n'en est plus qu'une sorte de témoin.

Pourtant l'emploi de ce mot ne va pas sans danger parce qu'il pourrait nous amener à croire que l'essence de la valeur, c'est d'être vague et imprécise, qu'elle entoure les choses comme un milieu naturel dans lequel elles sont baignées et que nous la subissons, au lieu de la produire. Telle n'est pas pourtant l'intention de M. Le Senne : et sans doute ne nous contredira-t-il pas si, en adoptant un langage opposé, nous disons que la valeur est en effet sans contour, non point parce qu'elle est confuse, mais au contraire parce qu'elle est cette pointe extrêmement aiguë qui atteste en chaque chose l'action de l'esprit en lui donnant sa signification, l'arrache à l'indécision de la virtualité comme à l'indifférence de la matérialité, parce qu'elle n'est point un dehors dans lequel les choses seraient situées, mais au contraire le dedans (ou l'essence) qui abolit en elles le dehors (ou l'apparence) et qu'enfin, loin de nous rendre passif à l'égard d'un milieu dont nous serions nous-mêmes tributaires, elle ne réside que là où la conscience elle-même s'engage par une opération qu'elle seule peut accomplir. *Ainsi la valeur ne crée une atmosphère que parce qu'elle crée d'abord un rayonnement dont elle est elle-même le foyer.*

(1) Cf. les analyses pénétrantes de M. Etienne Souriau dans l'*Abstraction sentimentale*.
(2) *Obstacle et valeur*, chap. XI, 39, 1.

La valeur poétique

Ce caractère apparaît d'une manière privilégiée dans une forme de valeur comme la *valeur poétique*, dont on peut bien dire, mieux que de toute autre, qu'elle est seulement une atmosphère, qu'elle est partout et nulle part. C'est ce que Brémond avait essayé de montrer avec beaucoup de vivacité et d'humour, en citant des vers dont la signification est peu de chose ou rien et qui, par le pur assemblage des sons, évoquent un sentiment indéfinissable, *Ibant obscuri*, etc. Mais ce qu'il voulait suggérer par là, c'est que, dans la valeur, nous quittons le monde des objets et des concepts sur lesquels nous avons prise pour pénétrer dans un monde exclusivement spirituel, où l'esprit vit, pense et agit selon ses vœux. C'est là ce que Valéry sans doute dont Brémond contestait la théorie, mais non point la pratique, entendait marquer avec tant de raison lorsqu'il insistait sur cette parfaite maîtrise et lucidité qui caractérisent la production poétique. En elle l'*esprit, loin de se détendre dans une sorte de songe indéterminé, n'a plus affaire qu'à son propre jeu dans une sorte de suprême attention* (1). Seulement, à un certain moment, le « charme » doit se produire : le rayonnement s'établit ; l'esprit, sans laisser fléchir sa propre opération, pénètre le réel et le domine. La valeur réside là où l'effort de l'esprit vient se résoudre dans l'indivisibilité d'un *consentement pur qui n'est rien de plus que le consentement de l'esprit à lui-même*. Sans rien changer à la chose elle-même, la valeur est comme la marque de l'esprit sur elle. Elle est cette transparence du réel à travers laquelle une démarche de l'esprit nous devient pour ainsi dire sensible.

Cette thèse sur la valeur poétique trouve une application dans toutes les espèces de valeur ; et si l'on prétend que la vérité, au moins la vérité scientifique, lui résiste parce qu'elle réside dans un concept, prenons garde de ne pas confondre l'objet de la vérité, qui peut être en effet un concept, avec la valeur de cette vérité qui réside dans l'acte même de l'esprit qui produit le concept et y adhère. Les valeurs spirituelles forment une sorte de sommet auquel toutes les autres sont suspendues : ce sont aussi les plus secrètes ; mais il n'y a pas jusqu'au donné lui-même qui ne reprenne par rapport à elles une signification, non point il est vrai en tant que donné, mais par ce qu'il exprime et ce qu'il rend possible, qui est toujours spirituel et caché. De toutes les valeurs, les valeurs économiques sont évidemment les plus proches du fait : encore n'ont-elles d'existence comme valeurs que par rapport à une certaine exigence de la conscience à leur égard, ce qui explique pourquoi elles varient encore selon l'appréciation qu'on en fait, pourquoi elles ne se réduisent pas à l'utilité (qui peut être prise elle-même en des sens bien différents), pourquoi enfin elles entrent elles-mêmes en composition avec des valeurs spirituelles auxquelles elles servent seulement de moyen.

(1) On voit que la valeur poétique, en ce sens, doit être rapprochée de la valeur musicale et, comme elle, réside dans un point de coïncidence mystérieuse entre le sentiment et le vouloir.

Intimité à la fois personnelle et universelle de l'être à lui-même

C'est dire assez que la valeur est secrète parce qu'elle est tout intimité, une intimité à nous-même et à toutes choses, une intimité qui risque toujours de se dissiper et de se perdre, qu'il nous faut sans cesse maintenir et approfondir. C'est l'intimité d'un acte qu'il faut toujours refaire, qui ne semble d'abord un refus à l'égard de l'être que pour devenir un consentement à la raison d'être, qui exige qu'en la découvrant nous lui demeurions toujours fidèle et la rendions toujours opérante.

Telle est la raison pour laquelle la valeur ne peut jamais se détacher de nous-même, ni acquérir aucun caractère d'extériorité, même intellectuelle : car elle n'est jamais ce que l'on peut voir ou penser, mais seulement ce que l'on peut sentir ou vouloir.

C'est l'intimité et le secret de la valeur qui fait aussi sa fragilité, la possibilité de la manquer ou de la perdre dès que l'attention devient un peu moins présente ou la volonté un peu moins pure. Il ne faut donc pas l'identifier si bien avec le secret que chacun puisse penser que la valeur soit seulement son propre secret ; car alors il arrive qu'elle demeure pour lui purement subjective et que tantôt il se complaise dans le silence et la séparation, tantôt il gémisse sur son isolement et son impuissance : mais on peut dire que dans les deux cas la valeur reste purement virtuelle, ce qui, dans le premier, risque de lui suffire et, dans le second, de le désespérer. Non pas qu'elle possède un caractère extérieur et commun qui permettrait de la reconnaître, mais il y a en elle une intimité plus profonde que la sienne où toutes les consciences s'enracinent, ce qui fait que, dès que plusieurs êtres communiquent dans la même valeur, ils ressemblent à des initiés.

SECTION XI

EXIGENCE DE RÉALISATION

La valeur n'est un secret que parce qu'elle est aussi un accomplissement

Si la valeur est intime et secrète, elle est l'intimité et le secret d'une existence dont elle ne peut se passer, car, sans elle, elle ne serait l'intimité ni le secret de rien : or, pour cela, il faut à la fois que l'action la traduise et que le réel la manifeste. Ce n'est pas alors que le secret soit violé : c'est le secret de nous-même qui devient le secret du monde et ne fait plus qu'un avec lui. Ce secret, la valeur ne nous le découvre que parce qu'elle est aussi un accomplissement.

On pourrait reprendre les choses de plus haut. Il faut que la valeur explicite et mette en œuvre cette puissance même au nom de laquelle elle repousse le monde en tant qu'il est un monde donné. Mais il ne faut pas, par crainte de la souiller, s'abstenir de la soumettre elle-même à l'épreuve et désavouer par avance toutes les entreprises dans lesquelles elle pourrait tenter de se réaliser. On n'acceptera pas qu'elle s'abaisse, au moment où elle cherche à s'exprimer. Car c'est alors, au contraire, que l'on sent en elle cette tension intérieure sans laquelle elle n'est plus qu'un rêve ou une chimère. Et si elle s'y refuse, faudra-t-il dire que c'est par pureté ou par lâcheté ?

Le problème essentiel de la métaphysique, le seul dont la solution puisse éclairer notre vie et guider notre conduite, c'est le problème du rapport entre l'être et la valeur. Tout d'abord on se contente d'opposer ces deux termes l'un à l'autre en considérant la valeur comme étrangère à l'être ; mais on entend par là seule-

ment à l'être réalisé, c'est-à-dire à l'apparence ou au phénomène. Cependant, si l'on consent à reconnaître que *l'être est d'abord là où il agit et se définit par son action elle-même*, alors on voit sans peine que le problème n'est pas de savoir comment nous pouvons penser la valeur en l'excluant de la réalité, mais comment nous pouvons la faire entrer dans une expérience qui la réalise. S'il y a, comme le disent souvent les modernes, un *domaine de l'être* qui doit être défini par la valeur et qui comprend tout ce qui répond aux mots de vérité, de beauté, de sens et de liberté, la valeur demeure pourtant à l'état de possibilité tant que les êtres particuliers ne parviennent pas à l'assumer, c'est-à-dire à l'actualiser dans l'expérience du monde, qui est une expérience commune à tous par laquelle chacun transcende sa propre subjectivité et devient capable de communiquer avec tous. Mais dès que la valeur et le monde parviennent à se rejoindre, la valeur cesse d'être une simple possibilité et le monde cesse d'être une apparence pure. Ainsi la valeur témoigne de son lien avec l'être par la responsabilité dont elle charge chacun de nous dans la création de tout ce qui est.

Cette exigence de réalisation qui est inséparable de la valeur ne me permet pas seulement d'en faire l'épreuve et, en la faisant passer de la virtualité à l'actualité de lui donner l'être à elle-même, mais *elle me crée moi-même en tant que personne, c'est-à-dire en tant qu'être qui, par son acte propre, se rend lui-même participant de la valeur.*

Cette sorte de nécessité pour la valeur de s'exprimer afin de permettre, d'une part, à chaque conscience de s'accomplir elle-même et, d'autre part, à toutes les consciences de s'unir, nous montre suffisamment que la valeur dans chaque conscience procède d'une source qui la dépasse, qui est la même pour toutes, à laquelle chacune d'elles demeure toujours inégale ; mais elle nous montre aussi que, dans l'objet même qui la réalise, la valeur n'est pas réellement présente, sinon comme un moyen à l'égard de

celui qui la met en œuvre et comme un témoin à l'égard d'un autre qui, par cet intermédiaire, la découvre et, comme lui-même, devient capable d'y participer.

Valeur et moralité

Si l'opposition de l'être et de la valeur sur laquelle se fonde la conscience même que nous avons de la valeur, est toujours pour nous une sorte de scandale, qui suppose un effort pour la surmonter, c'est qu'il y a dans toute valeur une tendance à se réaliser qui, dès qu'elle rencontre des résistances, engendre une *obligation*. Elle manquerait autrement de sincérité et ne pourrait pas sans contradiction être posée comme une valeur véritable. Ainsi, il n'y a pas de valeur qui soit exclusivement théorique : ce qui est évident si l'on songe que la valeur a été définie dès l'origine par l'intérêt même qu'elle suscite.

On comprend donc sans peine pourquoi le type le plus pur de toutes les valeurs semble fourni par les valeurs morales, et même pourquoi on pense si souvent qu'elles absorbent toutes les autres. Dans la valeur morale nous saisissons d'une manière privilégiée l'essence même de toute valeur. Nulle part aussi bien que dans la valeur morale on ne perçoit le caractère idéal et spirituel de la valeur, son opposition avec le réel et l'exigence de réalisation qui est en elle, le mouvement intérieur par lequel, à travers l'intention et l'effort, elle nous oblige à passer de l'idée à l'être, enfin cette liaison si étroite avec la vie même de la personne qui fait que c'est dans l'amour de la valeur que chaque personne parvient à se créer elle-même et que les différentes personnes parviennent à s'unir.

Valeur et technique

Cependant, cette exigence de réalisation explique pourquoi nos contemporains ont souvent une tendance à absorber toutes les autres valeurs dans *la valeur technique*. C'est considérer l'exigence de réalisation comme suffisant à elle seule pour définir la valeur. Or, s'il y a une valeur propre de la technique, qui réside dans la puissance, dans la rapidité ou l'exactitude de l'exécution, il ne faut pas oublier que toutes les valeurs techniques sont des valeurs hypothétiques et non pas catégoriques et qu'il est impossible de les détacher des valeurs véritables et plus particulièrement des valeurs morales qu'elles sont destinées à servir, mais qu'elles peuvent aussi bien contribuer à combattre et à ruiner.

L'exigence de réalisation inséparable de toutes les valeurs

On pourrait dire sans doute que c'est la valeur morale qui fonde l'exigence de réalisation et que c'est la valeur technique qui

donne satisfaction à cette exigence. Cependant, on ne saurait méconnaître que ce même caractère demeure présent dans toutes les autres valeurs, non point seulement par leur relation impossible à rompre avec la valeur morale ou la valeur technique, mais par une propriété essentielle à la valeur elle-même et dont on peut dire que chaque valeur lui donne une forme spécifique. Ce qui apparaît assez facilement dans les valeurs esthétiques, s'il est vrai, comme on le montrera plus tard, qu'on n'en saisit l'originalité la plus profonde qu'au moment où elles s'expriment par la création artistique : jusque-là on n'a affaire qu'à une émotion esthétique qui l'appelle et qui ne se réalise que par elle. Pourtant, il ne faut pas oublier que la pure contemplation de la beauté, aussi bien que de la vérité, est, elle aussi, un acte ; elle est proprement l'actualisation d'une valeur qui n'est dans la conscience qu'un idéal indéterminé et, pour ainsi dire, une aspiration pure aussi longtemps que cet acte ne s'est pas encore accompli. Or, la contemplation est le sommet de la vie de l'esprit dès qu'elle oblige l'esprit à coïncider, non pas avec une réalité déjà donnée, mais avec l'opération même par laquelle l'être se crée lui-même éternellement. A ce moment seulement l'être et la valeur s'identifient. Ce qui suffit à montrer qu'ici encore la valeur est astreinte pour se produire elle-même à produire l'être dans lequel elle se réalise. On le voit bien par *cette attention de l'esprit à lui-même qui est peut-être son acte le plus haut* et dont on peut dire que, là où il entre en jeu, la différence entre l'être et la valeur cesse d'exister. C'est *quand il fléchit qu'une dissociation se produit qui nous permet d'opposer une réalité subie et dont la valeur s'est retirée à une valeur désirée, mais qui a perdu toute réalité.* C'est dans cet intervalle que l'apparence du monde se constitue : la science et l'art s'attachent à combler cet intervalle et à transfigurer cette apparence.

Cette analyse atteste que, si l'on a tort de confondre la valeur et la réalité, du moins il est impossible de séparer la valeur de sa

réalisation. Tout au plus doit-on dire que cette réalisation peut, elle-même, être considérée sous deux formes différentes : selon qu'étant proprement à la mesure de l'homme elle lui impose des devoirs dans l'œuvre de la création, comme on le voit d'une manière particulièrement saisissante dans toutes les valeurs d'action, ou selon qu'obligeant l'homme à se dépasser, elle lui permet, comme on le voit dans les valeurs de contemplation, tantôt de considérer du dehors les effets d'une puissance qui n'est pas la sienne (1), tantôt de participer du dedans à son exercice même, par une action purement spirituelle.

Lutte pour la valeur

C'est parce que la valeur doit être réalisée, c'est parce qu'elle rencontre toujours des résistances qui viennent soit des choses, soit des hommes et dont il lui faut triompher, que la valeur exige de nous que nous luttions pour elle. Ainsi, c'est pour des valeurs que l'on se bat. Mais pour en juger, il faut faire intervenir la hiérarchie des valeurs : et nous dirons que les valeurs inférieures où il s'agit seulement de défendre les intérêts matériels engendrent naturellement la guerre quand elles ne sont pas subordonnées à des valeurs supérieures, mais que l'on peut concevoir des guerres justes, vertueuses ou saintes quand les valeurs supérieures sont contraintes de faire appel à la force pour ne pas se laisser opprimer ou anéantir, et qu'enfin à mesure que les valeurs supérieures triomphent, elles produisent une convergence entre les volontés où tous les conflits viennent se résoudre.

La réalisation de la valeur est pour elle un moyen et non pas une fin

En résumé, la valeur ne mérite son nom que dans la mesure où elle est vécue, où elle nous engage, où elle a prise par conséquent sur le réel et change notre destinée et la destinée du monde. Elle est juge du réel sans doute, mais ce n'est pas pour l'exclure et le fuir, c'est pour le pénétrer et le réformer.

Toutefois pour comprendre la véritable signification de cette

(1) Cf. la distinction établie plus haut entre les valeurs d'action et les valeurs de réalité, p. 217.

exigence de réalisation qui est inséparable de la valeur, il convient de faire une double remarque :

1° Cette exigence ne réside pas dans la valeur elle-même, à la manière d'une force extérieure à laquelle la conscience serait obligée de céder, mais dans la conscience seulement en tant qu'elle reconnaît la présence de la valeur par un acte de raison et qu'elle accepte de régler sur elle toutes ses démarches par un acte de liberté ;

2° Si, par cette exigence de réalisation, la valeur pénètre dans le monde et acquiert un visage sensible, ce n'est pas là pourtant la fin vers laquelle elle tend et dans laquelle elle s'achève, mais seulement le moyen et l'instrument dont elle a besoin pour être. Car la valeur n'a pas d'autre fin qu'elle-même : seulement elle a besoin de créer le monde pour être capable de l'atteindre. On ne peut pas se contenter de dire que, si la valeur consiste dans la négation de la réalité telle qu'elle est donnée, c'est seulement afin d'y substituer une forme de réalité nouvelle qui constituerait l'être même de la valeur : car c'est là de la valeur une conception encore objective et matérielle. La valeur est autre que toute réalité donnée, mais elle ne cherche à se réaliser qu'afin de nous permettre de prendre, à travers cette réalisation même, une possession de plus en plus parfaite d'elle-même.

SECTION XII

LA VALEUR OU L'UNION DU RELATIF ET DE L'ABSOLU

La valeur en tant qu'elle est une expérience de l'absolu

Nous sommes maintenant en état de définir la caractéristique dernière de la valeur qui est d'être pour nous la révélation de

l'absolu ou, si l'on veut, de réaliser l'union du relatif avec l'absolu : c'est cette relation que nous venons d'analyser en distinguant sa forme secrète de sa forme manifestée. Ainsi se fermera le cercle que nous avons entrepris de décrire : car la valeur se découvrait d'abord à nous comme relative et même comme relative au désir, c'est-à-dire à ce qu'il y a de proprement individuel et subjectif à l'intérieur de chaque conscience (1). Car c'est sous cette forme que se produit d'abord la rupture de l'indifférence. Mais c'était faute d'avoir vu que le relatif nous rejette toujours de proche en proche vers l'absolu de manière à former avec lui un couple dont les deux termes ne peuvent pas être séparés l'un de l'autre, bien qu'il n'y ait pas entre eux de réciprocité et que l'un fonde l'autre et prouve son originalité précisément en la fondant.

Qu'il y ait un absolu de la valeur, on peut dire que nous en trouvons la preuve dans l'appel que nous faisons toujours à lui quand nous sentons comme relative la valeur à laquelle nous sommes attaché, mais qui est telle pourtant que nous cherchons toujours à la rectifier, à l'épurer et à l'enrichir. *Les valeurs ne produisent la guerre qu'au moment où elles cessent de participer à l'absolu, en convertissant précisément en absolu leur propre relativité à l'absolu.* Et dire que les valeurs sont relatives, c'est dire qu'elles naissent de l'acte même par lequel l'individu reconnaît la présence d'un absolu auquel il se subordonne et à l'égard duquel il se rend lui-même relatif. Aussi serait-il beaucoup plus juste de dire qu'*il ne peut pas y avoir d'autre absolu que la valeur, qui est ce que nous cherchons en toute chose, la fin de toutes les aspirations et de toutes les exigences de l'esprit, le principe de son mouvement et le lieu de son repos.*

Il y a plus. Et la valeur elle-même réalise une sorte d'expérience

(1) Qu'une chose soit bonne pour l'un et mauvaise pour l'autre, cela donne à la valeur un caractère de relativité certain. Cela prouve aussi l'impossibilité d'identifier la valeur avec aucun objet ; et ainsi se réalise l'indépendance parfaite de la chose et de la valeur qui est nécessaire pour dégager son essence spirituelle.

de l'absolu ; elle est dans le relatif le point de rencontre avec l'absolu ; elle est ce au delà de quoi on ne demande plus rien, qui comble et renouvelle indéfiniment l'aspiration du vouloir, où l'esprit trouve une satisfaction parfaite dans son pur exercice et ne fait plus de distinction entre le réel et sa propre opération. Et dans un langage objectif, c'est ce qui constitue proprement *l'excellence* que l'on recherche en chaque chose. Ce qui apparaît au moment où le sujet, cessant de faire de sa propre relativité la mesure de chaque chose, est capable de trouver dans cette chose la mesure de sa propre relativité.

Les degrés de la relativité

Mais la relativité elle-même peut être prise en des sens très différents : on n'oubliera pas que, comme tous les phénomènes ont du rapport entre eux parce qu'ils ont tous du rapport avec le même sujet connaissant, toutes les valeurs ont aussi du rapport entre elles parce qu'elles sont toutes en rapport avec le même sujet voulant. De même que l'identité du sujet connaissant explique l'unité de l'expérience sensible dont tel individu est le centre, puis l'unité de la science dont n'importe quel homme est le centre, l'identité du sujet voulant rapporte toutes les valeurs d'abord à la subjectivité du désir individuel, puis à des aspirations de la nature humaine qui, loin de disqualifier en nous l'individuel, l'enferment dans de justes bornes (comme la science n'abolit pas la perspective de chaque conscience, mais la fonde). Enfin on peut dire que, comme il y a une Vérité qui nous dépasse et à laquelle nous participons à la fois par notre individualité et par notre humanité, il y a aussi une Valeur à laquelle nous participons à la fois comme individu et comme homme. On juge d'abord de la vérité et de la valeur par rapport à un double repère qui est tantôt l'individuel et tantôt l'humain ; mais la vérité et la valeur considérées dans leur pureté sont elles-mêmes des repères par rapport

auxquels nous jugeons à la fois de l'individuel et de l'humain et les réconcilions l'un et l'autre.

On pourrait encore distinguer les trois étapes précédentes de la manière que voici : la valeur est dans la *première étape* confrontée avec le désir, son repère est l'individu ; et la sensibilité qui est toujours concrète lui offre dans le plaisir une sorte de critère. Dans la *deuxième étape* où le repère est l'être fini en général, c'est la raison, c'est-à-dire l'accord abstrait entre les différentes valeurs ou les différentes consciences, qui constitue le nouveau critère. Dans la *troisième étape*, le critère ne doit plus être cherché dans le contenu individuel de la conscience, ni dans sa forme universelle, mais dans l'*acte vivant* qui, en opposant cette matière et cette forme comme les conditions de possibilité qui permettent à la conscience elle-même de se constituer, exige pourtant qu'elles s'accordent dans chaque conscience et dans toutes.

Identité entre le suprême désirable et le vouloir absolu

Cependant ces trois étapes ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. Car, lorsque le désir est en accord avec la raison et réalise en nous et entre nous l'harmonie de toutes les puissances de l'âme, alors nous retrouvons l'identité de la valeur avec le *suprême désirable*. Et si l'on objecte que le suprême désirable est lui-même indéterminable, c'est-à-dire inconnu, nous dirons que c'est pour cette raison même qu'il est la valeur qui, précisément parce qu'elle ne peut se confondre avec aucun objet et avec aucune fin, ne cesse de renouveler en nous cet élan intérieur qui nous oblige à y participer toujours sans l'épuiser jamais. La valeur est une désirabilité absolue, à laquelle le désir se proportionne selon le moment, le lieu, la situation, la nature ou la vocation de l'individu qui désire.

On peut encore rappeler ici le mot célèbre de Pascal et dire que la valeur est une recherche, mais une recherche qui est déjà elle-même une possession, car toute autre possession la convertirait en objet et l'abolirait en tant que valeur.

Enfin je veux toujours d'un vouloir relatif, mais, à travers ce vouloir relatif, c'est à un vouloir absolu que je tends. Et si je ne veux pas d'un tel vouloir, je veux pourtant ce vouloir. M. Blondel a rendu classique une distinction essentielle entre la volonté voulue toujours insuffisante et imparfaite, et même jusqu'à un certain point extrinsèque et insincère, et la volonté voulante qui est le fonds même de mon être, qui se cherche au cœur de l'autre

et qui la dépasse toujours infiniment. C'est en elle qu'il faut chercher l'origine même de la valeur. « Il s'agit pour nous de mettre en équation ces deux volontés initiale et finale. » Mais il ne faut pas espérer d'y arriver jamais : car c'est cette volonté voulante au contraire qui se manifeste dans le progrès même de toutes nos démarches, c'est-à-dire chaque fois que nous subordonnons une fin quelconque à une autre fin qui lui est supérieure. La valeur, c'est ce que je veux sans restriction, qui n'est le moyen d'aucune chose, mais ce pour quoi tout le reste est moyen, qui est le principe de toute subordination et la source de tout enrichissement et à quoi je suis toujours prêt à tout sacrifier, et ma vie même s'il le faut.

Or, il se produit ici une coïncidence et même une identité parfaite entre le désir et le vouloir qui ne se dissocient que lorsque le désir, s'appliquant à un objet particulier où la valeur se présente sous une forme mutilée et méconnaissable, la volonté s'en sépare beaucoup moins pour l'abolir que pour le régénérer. Ce qu'il importe avant tout de chercher, c'est toujours le désir le plus profond qui se trouve au fond de notre être, celui qui donne leur signification à tous les autres, et que toutes les démarches de ma vie ont pour objet de satisfaire. On prétend souvent qu'on n'aperçoit pas un tel désir en soi, mais c'est parce qu'il dépend précisément de nous de le faire naître. Jusque-là notre vie ne présente pour nous aucune valeur véritable. Mais alors la distinction que nous pouvons faire entre le désir et le vouloir s'abolit. Car ce désir ne peut occuper la totalité de notre conscience que s'il est fortifié du dedans par notre raison et si notre volonté, au lieu de s'en distinguer et de s'y opposer, le prend en mains et en assume la responsabilité. On ne sait plus alors si c'est le désir en nous qui sollicite la volonté pour qu'elle lui donne son achèvement ou si c'est la volonté qui trouve dans la perfection de son objet des motifs de le désirer. Et c'est le signe sans doute d'une conscience qui a réalisé sa propre unité et trouvé sa fin véritable que cette impossibilité d'introduire en elle la moindre séparation entre ce qu'elle désire et ce qu'elle veut. Si l'amour apparaît souvent comme la suprême valeur, c'est précisément qu'en lui le désir et le vouloir ne font qu'un.

La volonté n'a pas d'autre fin qu'elle-même

On nous poussera sans doute en nous demandant quelle est cette fin suprême que poursuit la volonté voulante et à laquelle elle accorde une valeur absolue. On répondra que la valeur elle-même, comme on l'a dit, n'est pas une fin au sens où une fin est un objet déterminé et circonscrit qui, en immobilisant l'élan intérieur dont elle vit, lui ôterait à la fois l'infinité et la spiritualité. L'essence de la valeur, c'est de produire toujours de nouvelles fins sans être elle-même une fin.

Il n'y a pas sans doute d'épreuve plus décisive pour la valeur que cette recherche par la volonté d'une fin qui termine pour ainsi dire son mouvement, qui ne soit un moyen en vue d'aucune autre, dans laquelle elle cherche seulement à s'établir, et qui est telle pourtant que cette fin ne puisse pas résider dans un état où la volonté viendrait pour ainsi dire se dissiper et mourir, mais dans une certaine disposition intérieure de la volonté elle-même qui, quel que soit l'événement qui se produise, garde toujours la même pureté, la même ardeur et la même foi. La volonté ne peut trouver sa véritable satisfaction qu'en elle-même : c'est elle-même qu'elle cherche plutôt qu'un objet dont la possession devrait un jour la rendre inutile ; elle fait effort pour dégager sa véritable essence qui ne réussit pas toujours à se faire jour en raison soit de notre inertie naturelle, soit des sollicitations qui nous pressent, soit des habitudes qui se sont peu à peu emparées de nous. *Il ne peut y avoir de véritable volonté que de l'absolu, qui se confond elle-même avec une volonté absolue* (1).

(1) Or, que la valeur soit ce que nous voulons d'une volonté constante et essentielle, mais que nous nous trompions sur elle parce que nous ne l'approfondissons pas assez ou que nous l'enfermons dans un objet particulier, de telle sorte que nous confondons toujours ce que nous voulons avec ce que nous croyons vouloir, c'est le fond même de l'enseignement socratique et la signification véritable de la maxime si discutée que « nul n'est méchant volontairement ». Car, comment pourrait-on vouloir le mal d'une volonté réelle et positive et non point d'une volonté ignorante et défaillante ? Et que l'on explique le sens de la maxime en disant que le bien et le bonheur sont identiques, cela prouve seulement que la valeur, sans

Toutefois si on ne peut méconnaître que tout acte du vouloir a l'univers comme objet, c'est sans doute parce qu'il procède d'un vouloir plus profond dans lequel la destinée de l'univers et la nôtre sont inséparables. Toute doctrine de la valeur doit chercher à les accorder. Et s'il existe une relativité de la valeur, elle résulte d'une double disproportion que nous ne cessons de constater, d'une part, entre le vouloir qui est en nous et la manifestation qui l'exprime et, d'autre part, entre le vouloir actuel que nous exerçons et le vouloir absolu qui l'inspire, mais auquel il demeure toujours inégal.

On voit bien maintenant, à la fois, comment les différents êtres accèdent à l'absolu de la valeur d'une manière différente et, comment, dans la vocation même qui leur est propre, on retrouve encore un absolu qui est pour ainsi dire à leur mesure et dont ils n'approchent eux-mêmes que par degrés. Car là où la valeur est présente, si humble qu'elle paraisse, elle porte toujours avec elle le caractère de l'absolu, bien qu'aucune valeur particulière ne puisse exprimer le tout de la valeur. On peut dire, dans le même sens, que toute valeur est relative à une autre ; mais sans avoir besoin de poser l'existence d'une valeur dernière dans laquelle cette suite de valeurs viendrait à la fin aboutir, il faut reconnaître que la valeur qui est présente à l'intérieur de tous les termes d'une telle suite ne mérite ce nom que si elle est aussi une participation à une valeur absolue dont nous ne saisissons jamais, à travers ces différents termes, que des formes imparfaites et relatives.

L'esprit, ou la vie même de la valeur

Mais que pouvons-nous vouloir d'une volonté absolue, et que faut-il entendre par une volonté qui ne veut rien de plus qu'elle-même, sinon cette vie même de l'esprit qui porte en elle-même

rompre son unité, étend son action dans tous les domaines de la conscience, de telle sorte que, dans la sensibilité elle-même, il y a une joie qui dépasse infiniment toutes les satisfactions particulières et qu'elle seule est capable de produire.

sa propre justification, qui est toujours en péril, qui est telle pourtant que rien de ce qui est ou de ce qui se fait ne peut se justifier que par rapport à elle, c'est-à-dire contribuer à l'exprimer ou à la servir et la seule chose dont on puisse dire qu'au lieu de se subordonner à aucune fin, elle est à elle-même sa propre fin ? L'esprit est l'unique valeur, la valeur vivante et toujours en acte : il est l'arbitre et la source de toutes les valeurs. Il est dans toute chose sa signification et sa raison d'être : on peut le définir comme la mise en jeu incessante de notre activité créatrice en tant que celle-ci doit produire le signifié de cette signification et l'être de cette raison d'être. Ainsi l'esprit doit vouloir d'abord le monde comme le champ de sa propre activité (et non pas le nier, comme on le croit souvent pour s'enfermer dans l'isolement de sa propre virtualité) : il doit le vouloir comme l'instrument par lequel la valeur se réalise. La valeur, c'est le monde assumé et sans cesse accepté pour être transformé : ce n'est pas le monde détruit. Elle est la signification du monde et de nous-même dans leur rapport mutuel et qui les rend dignes d'être voulus l'un et l'autre et l'un par rapport à l'autre. Car le monde lui-même ne peut être voulu qu'en tant qu'il est le véhicule de la valeur ; et il ne vaudra lui-même que par cette volonté de valeur dont il appartient à l'esprit de lui imprimer sans cesse la marque.

L'esprit, en tant qu'il est un absolu vivant, appelle, pour se réaliser, la pluralité des consciences particulières

De plus, si la valeur n'est rien sinon par l'acte d'une conscience particulière qui y croit et qui témoigne pour elle, il y a pourtant une infinité de la signification et de la valeur qui appelle, comme on l'a montré déjà, une infinité de consciences particulières afin qu'elle puisse se déployer. Or, chacune d'elles ne possède qu'une perspective sur la valeur, mais le tout de la valeur la déborde dans tous les sens. Aussi nulle conscience ne peut se tourner vers la valeur sans rompre aussitôt avec l'égoïsme, comme le sentiment

populaire le sait bien : c'est qu'elle veut que tous les aspects de la valeur puissent se faire jour ; en même temps qu'elle se veut elle-même, elle veut donc toutes les autres consciences qui les assument et dont la présence la soutient elle-même et l'enrichit. Il n'est donc pas surprenant que ce soit dans les rapports des êtres les uns avec les autres et non point avec les choses que la participation à la valeur trouve ses formes les plus hautes. C'est que l'esprit ne vit que de la communion entre les esprits : et la diversité des objets qui sont dans le monde n'est que le moyen qui la rend possible et qui la renouvelle indéfiniment. Loin de mutiler le réel, de s'en retirer dans un souci de pureté, la valeur ne cesse de le féconder. Aucun de ses modes n'est récusé, mais chacun d'eux est pénétré et transfiguré. La valeur absolue ne se réalise que par l'interdépendance de toutes les valeurs relatives : chacune d'elles à son rang et dans son ordre est une participation de la valeur absolue ; mais c'est à condition qu'elle respecte son ordre et son rang ; elle se dissipe et se corrompt si on l'en détache. Ainsi on peut dire en un sens que c'est dans l'absolu de sa relativité qu'elle fait le mieux éclater en elle la présence même de l'Absolu. Loin d'être la négation de l'absolu, la valeur est donc la découverte de l'absolu de chaque chose ou de l'absolu en chaque point.

Synthèse

En identifiant l'absolu de la valeur avec l'esprit en acte on réussit à faire la synthèse de toutes les caractéristiques par lesquelles on a essayé de définir la valeur : on comprend comment elle peut se manifester, d'abord par la rupture de l'indifférence, puis se reconnaître à la présence du désir, mais qui appelle lui-même le jugement pour se justifier, ce qui nous oblige à définir la valeur par un triple rapport entre l'activité et la passivité, la subjectivité et l'objectivité, l'individualité et l'universalité. Mais la valeur précisément parce qu'elle n'est pas donnée, mais doit être conquise, suppose une échelle verticale qui pose le double problème de la relation hiérarchique entre ses degrés et d'une opposition en elle entre deux pôles antithétiques, ce qui nous interdit de faire de la valeur un objet purement théorique et nous oblige à introduire en elle une exigence de réalisation, qui explique la dissociation

de la valeur en valeurs différentes, et à la définir pourtant comme étant en chaque point du monde une participation à l'absolu.

Mais ce n'est pas assez de dire qu'elle surmonte toutes les antinomies entre l'acte et le donné, le subjectif et l'objectif, l'universel et l'individuel, le vouloir et le désir, l'absolu et le relatif que nous avons énumérées tour à tour : il faut dire qu'elle les crée afin précisément de se créer elle-même dans l'acte qui les surmonte. De telle sorte que l'on pourrait dire en un sens que la valeur, c'est *la contradiction produite et résolue*. Mais il y a entre les différents couples de contraires une unité profonde : et le propre de la dialectique, c'est de montrer comment ils s'articulent les uns avec les autres. Dans chacun de ces couples, il y a un des termes qui possède par rapport à l'autre une prééminence et dont l'autre est moins la négation que la limitation parce qu'il exprime une condition de cette participation par laquelle la valeur, comme l'être, exige, pour montrer sa richesse et sa fécondité, qu'une infinité d'êtres différents en deviennent les instruments ou les véhicules. Aussi ne faut-il pas s'étonner que le propre de la valeur, ce soit de mettre en jeu notre activité au point où elle est co-créatrice de nous-même et du monde, où elle entreprend de donner une signification à notre existence et au système de relations qui nous unit à tout le réel et à tout le possible, à toutes les consciences et à toutes les choses.

BIBLIOGRAPHIE

N. B. Les divisions de ces bibliographies correspondent aux *sections* à l'intérieur de chaque Partie.

I. — Sur l'indifférence, voir la bibliographie de la IVe Partie, I, p. 508.

Sur le doute cartésien appliqué aux valeurs :

DESCARTES. *Traité des Passions* [« L'admiration »]. *Discours de la Méthode*. *Méditations métaphysiques*.
SPINOZA. *De la réforme de l'entendement*, trad. KOYRÉ, Vrin, 1937.
JASPERS. *Descartes et la philosophie*, Alcan, 1938.
POLIN. *La Création des valeurs*, P. U. F., 1944.
ALQUIÉ (F.). *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P. U. F., 1950.

Sur l'inquiétude et la rupture de l'indifférence :

STEFANINI. *Inquietudine e tranquillia metafisica*, Padova, Univers., 1937.
STERN (Alfred). *La Philosophie du rire et des pleurs*, P. U. F., 1949.
JANET (Pierre). *De l'angoisse à l'extase*, t. II, Alcan, 1928.
ROPS (Daniel). *Notre inquiétude*, Perrin, 1927.
DEJEAN (Renée). *L'Emotion*, Alcan, 1933.

II. — Sur le rapport entre le sentiment et le vouloir

BRENTANO (Fr.). *Psychologie d'un point de vue empirique*, Aubier, 1944.
LAVELLE. *De l'Acte*, chap. XXI, pp. 383-396.
EHRENFELS (v.). Ueber Fühlen und Wollen, *Sitzberichte der Wiener Akad.*, 1887.
LIPPS (Th.). *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, Leipzig, 1902.
MÜLLER-FREIENFELS (R.). *Das Gefühls- und Willensleben*, Leipzig, 1924.

III. — Sur le désirable :

ARISTOTE. *Le Plaisir*, trad. et notes de J. FESTUGIÈRE, Vrin, « Coll. des Textes philosophiques ».
THOMAS (S.). *Somme théologique*. Dieu : Quaest. 5, art. I et plus haut p. 68, la bibliographie sur saint Thomas.
EHRENFELS (Chr. v.) *System der Werttheorie*. I. *Psychologie des Begehrens*, Leipzig, 1897.
KRÜGER (Felix). *Der Begriff des absolute Wertvollen...*, Leipzig, 1898 (« Wert ist konstante Begehrbarkeit »).
SCHWARZ (H.). *Psychologie des Willens*, Leipzig, 1900.
BECK (Max.). *Wesen und Wert*, Berlin, 1925.
MOORE (G. E.). Must Value be mental ? [*Congrès de Prague*], 1935.
GARNETT. The interest theory of value, *Philosophy*, 1936, pp. 163-73.
VALLE (G. DELLA). Le antinomie della valuazione, *Logos* (Firenze), 1922.
PRADINES. *Traité de Psychologie générale*, t. I, *Le Plaisir implique un jugement de valeur*.
BARRAUD (Bertrand). *Les Valeurs affectives et l'exercice discursif de la pensée*, Vrin, 1914.
LAVELLE. *De l'Acte*, chap. XXV.

IV. — STERN (Alfred). *Die philosophischen Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert*, Münich, 1932.
MEINONG (Alex.). Ueber Gegenstände höher Ordnung, *Zeitschrift f. Psychol.*, 1899.
MALEBRANCHE. *Recherche de la Vérité*. — *Méditations chrétiennes*.
GOUHIER. *La Philosophie de Malebranche...*, Vrin, 1926.
BERDIAEFF. *Esprit et Réalité*, Aubier, 1943.
VALLI (L.). La Valutazione, *Rivista di filosofia*, 1911.
METZGER (Wilhelm). Objektwert und Subjektwert, *Logos*, IV, 1913, pp. 85-99.
HEYDE (J. F.). Grundfrage zum Problem der objektiven Werte, *Kantstudien*, 1926.

V. — Sur la réciprocité de l'acte et de la donnée :

LAVELLE (L.). *De l'Acte*, chap. XVII, pp. 238-310.
— *La Dialectique du monde sensible*. I. *Déduction du donné*, Strasbourg, 1921.

VI. — PLATON. *Protagoras*.
MONTAIGNE. *Essais*, éd. P. VILLEY, Alcan, 1922, Livre I, chap. XIV.
KANT. *Critique de la raison pure*.
LACHIÈZE-REY. *Le Moi, le monde et Dieu*, Paris, Boivin, 1938.

VII. — Sur l'idée de verticalité et celle d'une échelle des valeurs :

VALLE (G. DELLA). Il tempo e la scala qualitativa dei Valori, *Logos* (Firenze), 1922.
BACHELARD (G.). *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, José Corti, 1943 (sur l'effort ascensionnel).
MARCEL (G.). Le Sentiment du profond, *Fontaine*, n° 51, 1946.
LAVELLE (L.). *La Perception visuelle de la profondeur*, Strasbourg, 1921.
Voir surtout la bibliographie de la VI° Partie, *La Hiérarchie des Valeurs*, p. 651.

VIII. — LE SENNE. *Obstacle et Valeur*, Aubier, 1934 (sur la bipolarité de la conscience).
JANKÉLÉVITCH (Vl.). *L'Alternative*, Alcan, 1938.
— *Le Mal*, Arthaud, Grenoble, 1948.
STERN (W.). *Person und Sache : III. Wertphilosophie*, Leipzig, 1924.

IX. — Sur intensité et grandeur, voir la bibliographie de la Vᵉ Partie, sections VIII et IX, p. 592.

X. — Sur l'intimité de la valeur :

LE SENNE. *Obstacle et valeur.*
SOURIAU (Et.). *L'Abstraction sentimentale*, Hachette, 1925.
BREMOND (H.). *La Poésie pure : Racine et Valéry*, Grasset, 1930.
VALÉRY (P.). *Variété V*, N. R. F., 1943.
VALLE (G. DELLA). Valore e suggestione, *Logos* (Firenze), 1923, pp. 204-224.

XI. — Sur l'exigence de réalisation, voir la IIIᵉ Partie, L'incarnation de la Valeur. Bibliographie p. 431.

XII. — Sur l'union du relatif et de l'absolu dans la transsubjectivité :

LOSSKIJ. *Wert und Sein, Gott und das Gottesreich als Grund der Werte*, 1935, trad. anglaise *Value and Existence*, 1936.
SCHELER. *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923.
HUSSERL. *Formale und transzendantale Logik*, Halle, 1929 (§ 96).
— *Méditations Cartésiennes*, Vᵉ Méditation, 1931.
LAVELLE (L.). *De L'Acte*, chap. IX : La transcendance ; chap. XXIV : Le circuit dialectique ; chap. XXVII : L'acte d'aimer.
— La découverte du Moi, *Annales de l'Ecole des Hautes Etudes de Gand*, t. III, 1939.
NABERT (J.). *Eléments pour une éthique*, P. U. F., 1943, chap. IX.
MADINIER (G.). *Conscience et amour*, P. U. F., 1938.
NÉDONCELLE. *La Réciprocité des consciences*, Aubier, 1942, 3ᵉ partie.
BRUNNER (Aug.). *La Personne incarnée*, Beauchesne, 1948.
PALIARD (J.). Du mouvement spirituel vers la valeur, *Congrès d'Amsterdam*, I, pp. 451-453.
THEVENAZ (P.). La Notion de transcendance vers l'intérieur. La transcendance dans la philosophie franç. contemporaine, *Jahrbuch der schweizer. philosophischen Gesellschaft*, vol. IV, 1944.
BOSANQUET (Bernard). *The principle of individuality and Value*, 1912.
— *Value and destiny of the individual*, 1913.
PARKER (de Witt H.). *Experience and Substance*, Ann Arbor, 1941.
XIRAU (J.). *Amor y Mundo*, El collegio de Mexico, 1940.

DEUXIÈME PARTIE

ÊTRE ET VALEUR

INTRODUCTION

Nous abordons maintenant le problème dont on peut dire qu'il est au centre de la théorie de la valeur qui est le problème des rapports entre l'être et la valeur (1). Nul n'évoque la valeur sans se demander quel est son rapport avec l'être ; nous ne cessons de souffrir de voir que ces deux termes se contredisent, au moins en apparence, ni de nous demander si le propre de la conscience n'est pas de les opposer l'un à l'autre afin précisément de pouvoir les accorder. *La contradiction de l'être et de la valeur est le scandale du monde :* elle constitue peut-être l'essence du problème métaphysique ; et de la solution que nous lui donnerons dépend la signification de notre existence et de notre destinée.

On peut prendre, semble-t-il, sur les rapports de l'être et de la valeur, trois positions différentes :

1° On peut considérer la contradiction de l'être et de la valeur comme une contradiction fondamentale. Le propre de la valeur, c'est de se définir par rapport à l'être comme une négation. Elle est ce qui n'est pas et qui disqualifie ce qui est ;

2° On peut considérer l'être comme étant, par rapport à la valeur, neutre et indifférent, mais afin de pouvoir devenir le support de la valeur, d'être, si l'on veut, son instrument et son véhicule ;

(1) On en jugera ainsi si l'on pense à tous les ouvrages qui en Angleterre par exemple, ont pour titre *Value and Reality* ou *Reality and Value*, à des communications comme celles qui ont été faites en France à la Société de Philosophie, par M. Emile Bréhier, le 25 février 1939 sous le titre *Etre et Valeur*, le 13 mai de la même année par M. Dupréel sous le titre *Valeur et Etre*.

3° On peut considérer la valeur comme constituant, dans l'être, ce qu'il y a en lui de plus profond, c'est-à-dire son *essence même*, que l'apparence ne cesse de dissimuler et de trahir.

Mais ces trois positions correspondent à trois significations différentes que l'on donne à un même mot. Car c'est parce qu'on considère l'être comme *une réalité* de fait, actuelle et donnée, que l'on considère la valeur comme la négation de l'être. C'est parce qu'on considère l'être dans l'*existence* même qui nous appartient qu'on le définit comme le support de la valeur, alors que la valeur en est plutôt l'agent. C'est parce qu'on considère dans l'être *son essence et sa signification* qu'on nous propose, au delà de l'apparence, d'identifier l'être avec la valeur. Mais peut-être faut-il dire que ces trois acceptions différentes du même mot sont inséparables et doivent nous servir à construire la théorie générale de la valeur. Alors nous dirons que la valeur est la négation de la réalité, bien qu'elle cherche toujours à se réaliser, que l'existence n'a de sens que quand elle se met au service de la valeur, enfin que cela n'est possible qu'à condition qu'elle trouve dans l'essence une possibilité qu'elle actualise, de telle sorte que la valeur ne réside ni dans la réalité telle qu'elle est donnée, ni dans l'existence, ni dans l'essence prises séparément, mais dans le rapport de ces trois termes, car le propre de la donnée, c'est de l'exprimer, le propre de l'existence, c'est de l'assumer et le propre de l'essence, c'est d'être son secret qu'elle ne cesse de manifester.

L'opposition et la recherche d'un accord entre l'être et la valeur constituent la loi fondamentale de la vie. On ne s'étonne pas qu'entre ce qui est et la valeur de ce qui peut être, il y ait d'abord contradiction ; (alors l'être appartient à la catégorie du réel et la valeur à la catégorie de l'idéal) ; mais cette contradiction, c'est l'existence même qui la crée, comme l'expression de sa limitation et la condition de l'acte par lequel elle se fait elle-même ce qu'elle est ; enfin elle trouve dans l'Etre l'origine commune des deux termes de l'opposition, et l'unité suprême qui lui permet de la transcender. C'est en ce sens que l'Etre a pu être identifié par la philosophie traditionnelle avec le Bien, considéré comme une fin elle-même inaccessible, vers laquelle l'existence s'efforce par la recherche de la valeur, mais avec laquelle le fait ou le réalisé contraste toujours (1).

(1) *Cf.* dans notre *Introduction à l'ontologie* la correspondance entre les trois termes être, existence et réalité et les trois termes bien, valeur et idéal.

CHAPITRE PREMIER

CONFRONTATION DE LA VALEUR ET DES DIFFÉRENTS ASPECTS DE L'ÊTRE

SECTION I

LA VALEUR ET LA RÉALITÉ

La non coïncidence de la réalité et de la valeur

Si nous prenons d'abord le mot réalité dans son acception la plus simple et la plus immédiate en l'identifiant avec le donné, alors il semble que la valeur se révèle à nous dans une sorte d'opposition ou de négation à son égard. La coïncidence du donné et de la valeur abolirait la valeur et nous empêcherait d'en prendre conscience. Si la justice était toujours réalisée en vertu des lois de la nature ou d'une action humaine qui s'y conformerait toujours, nous ne saurions pas ce que c'est que la justice : c'est la découverte de l'injustice qui nous fait découvrir aussi la justice comme une exigence de notre conscience. Il en est de même de la vérité que nous ignorerions si nous ne la manquions jamais : il faut être tombé dans l'erreur pour que la conscience de l'erreur nous montre que c'est la vérité que nous cherchions.

Toutefois on ne saurait dire qu'entre la réalité donnée et la valeur, il y ait une contradiction décisive et absolue (1). Ce sont

(1) Il ne s'agit pas ici de chercher si la valeur peut être découverte dans un fait réel subjectif (le plaisir) ou social (la conformité à une loi), mais si le réel comme tel coïncide avec la valeur ou la contredit.

seulement certains aspects du donné qui nous apparaissent comme des négations de la valeur. L'injustice n'est pas le caractère nécessaire de tout événement, ni l'erreur le caractère nécessaire de toute affirmation. Mais que nous puissions considérer certaines actions comme injustes et certaines affirmations comme fausses, cela prouve que *c'est l'esprit seul qui pose la valeur et qui en est l'arbitre :* c'est par cette condamnation qu'il peut prononcer à l'égard du donné qu'il découvre sa propre indépendance, et l'originalité de sa propre essence qui est d'être *une activité valorisante*. Ce qui nous permet de voir que le réel pris en lui-même et hors de toute relation avec l'esprit est non point hostile, mais seulement étranger ou indifférent à la valeur.

La coïncidence cherchée

Cela ne suffit pas : il est impossible que l'esprit pose la valeur par opposition à un donné qui la nie sans évoquer aussitôt un donné qui la réalise. Ainsi la valeur n'est plus proprement un idéal, au sens où l'idéal reste toujours abstrait ou virtuel ; elle est la mise en œuvre et l'incarnation de l'idéal, le point où l'idéal et le réel parviennent à coïncider. Mais pour qu'on puisse percevoir cette coïncidence, il faut qu'ils ne coïncident pas toujours. Et l'exemple de la valeur morale (et, pour certains, du caractère moral de toute valeur) montre que le devoir de l'esprit est de produire cette coïncidence là où elle dépend de lui. Il semble parfois qu'il n'ait qu'à l'observer sans avoir rien à faire pour la créer ; encore faut-il dire que, pour la reconnaître, il doit encore la vouloir et même accomplir intérieurement l'acte qui la fait être. Toutes ces observations sont destinées à montrer qu'il n'y a pas contradiction insurmontable entre le réel et la valeur. La valeur m'oblige, il est vrai, à le réformer sans cesse ; mais le réel même s'y prête et la satisfaction la plus haute que l'esprit puisse obtenir n'est point d'affirmer la valeur en élevant une protestation contre la totalité du réel, mais de l'affirmer comme présente dans le réel où il lui

suffit précisément de la discerner. C'est ce discernement avec tout ce qu'il exige de nous dans la pensée et dans l'action qui nous livre la valeur elle-même. Il nous permet de la retrouver dans toutes les œuvres de l'humanité et déjà dans celles de la nature, tantôt comme un témoignage, tantôt comme un vestige, et tantôt comme un appel. Aucun de ces signes ne doit être méprisé.

La négation comme médiation de la valeur

En approfondissant la nature de la négation on voit mieux le rôle qu'elle joue dans la découverte de la valeur. *La négation exprime l'activité de l'esprit dans son attitude critique, qui est proprement la revendication de sa souveraineté :* elle implique un double rapport avec la réalité, d'abord avec une réalité donnée sur laquelle il faut qu'elle s'appuie pour être capable de la rejeter, ensuite avec une réalité qu'elle suscite et dont on peut dire que c'est pour la faire être qu'elle rejette l'autre. *La négation est ainsi le trait d'union entre deux modes de l'affirmation*, dont le premier est étranger à l'esprit, tandis que le second est son œuvre, entre deux modes de l'existence dont le premier est renié et dont le second est voulu. Le passage du premier de ces modes à l'autre n'est possible que par la valeur. De telle sorte que *la négation n'a de sens, elle n'est possible que si c'est la valeur qui la met en mouvement :* elle ne nie ce qui nous est proposé qu'au nom d'une affirmation qu'elle ne pourra plus nier et dont elle porte en elle la possibilité alors même que la pensée est incapable de la formuler. Mais le rôle de la pensée est de s'y employer : autrement la négation serait stérile et on ne voit même pas comment elle pourrait se produire. *Nul ne nie contre la valeur, mais seulement au nom d'une valeur méconnue, et dont il pense peut-être qu'aucune espèce de réalité ne parviendra jamais à l'incarner.*

Personne n'a fait un usage plus admirable de la négation que Descartes dans le doute méthodique : mais on reconnaît dans ce doute cette *foi absolue dans le pouvoir d'affirmer* qui repousse tour à tour toutes les affirmations où pourrait subsister une ombre d'incertitude jusqu'au moment où l'affirmation elle-même se confond avec son exercice le plus parfait et le plus pur.

Le refus : l'esprit qui toujours nie

On comprend donc sans peine comment on a pu commettre une erreur sur la relation profonde de la valeur avec la négation, qui la suppose toujours, mais à laquelle il est impossible de la réduire. Ainsi il est arrivé que l'on a éprouvé une complaisance particulière pour elle, et que l'esprit a cru que c'était seulement en rejetant tout le réel qu'il pouvait maintenir sa propre indépendance et sa propre pureté. De là la vertu particulière attribuée si souvent au *refus*, qui a pris chez quelques-uns de nos contemporains une

sorte de vertu magique. Alors *l'esprit se replie sur lui-même et n'accepte aucun pacte avec le réel qu'il doit condamner toujours s'il veut rester libre de toute chute et de toute souillure.* La valeur alors est dans la négation. Comme Méphistophélès, l'esprit est celui qui toujours nie.

C'est donc au nom de la valeur absolue que semble se justifier l'attitude de celui qui nie tout et qui proteste contre tout.

Mais il faut craindre que cette négation n'exprime rien de plus que l'orgueil de l'individu et qu'elle le rende précisément esclave du réel au moment où elle pense l'en délivrer, car alors elle l'abandonne à son propre destin. Le réel que l'on condamne et que l'on méprise triomphe de l'être qui n'en accepte pas la charge et qui est obligé de la subir. *Le refus du réel n'est qu'un acte mutilé et provisoire qui n'est pas la valeur, mais qui en atteste le manque et l'exigence,* qui, en nous obligeant à reconnaître qu'il n'y a pas coïncidence entre le réel et la valeur, nous invite à l'obtenir.

Mais on insistera encore pour dire qu'il est impossible que l'esprit, en tant qu'il pose sa propre valeur et qu'il est l'arbitre de toutes, puisse se retrouver même dans ses propres œuvres : car toute œuvre est elle-même un objet dont l'esprit éprouve une sorte de honte et qu'il récuse dès qu'elle est sortie de ses mains. Ce qui est vrai en un sens puisque l'esprit et la valeur sont nécessairement au delà de toutes les déterminations et ne se laissent enfermer dans aucune. Mais le remède n'est pas celui que l'on propose. Car l'esprit n'agit véritablement que là où le réel lui oppose une résistance qu'il entreprend de surmonter. S'il se contente de s'en détourner, il se résorbe dans son propre pouvoir et, faute de l'exercer, il se perd en croyant se sauver. Il n'y parvient qu'à condition d'agir sans cesse, de s'engager dans toute action qu'il va accomplir, de se dégager de toute action qu'il vient d'accomplir dans un progrès indéfini sans lequel il meurt en croyant demeurer incorruptible. Loin de se détourner de toute la création pour jouir de sa perfection immobile et inemployée, il faut dire que *l'esprit pur ne fait qu'un avec l'esprit créateur : il ne paraît nier la création que parce que, au nom de la valeur, il la remet perpétuellement au creuset* (1).

Le succès et l'échec

On reconnaît pourtant qu'il est tentant, bien que singulièrement décevant, de vouloir limiter au stade de la négation l'acte par lequel l'esprit pose la valeur. L'esprit alors peut se réfugier dans la solitude, cherchant lui-même à se satisfaire tantôt dans une architecture de rêve, tantôt dans le sentiment indivisé de sa

(1) On peut dire de la négation que son rôle est d'empêcher la valeur de s'anéantir jamais dans la simple objectivité : c'est à elle qu'il appartient de sauvegarder toujours son intimité et sa spiritualité, mais qui ne cesseraient de se dissoudre si elles ne cherchaient pas toujours à s'incarner.

simple présence à lui-même. On évitera difficilement qu'il n'éprouve à l'égard du réel un sentiment d'amertume, de mépris ou de pitié. Et la pureté à laquelle il prétend n'est que la nostalgie et l'impuissance de la valeur, non point la valeur elle-même.

On le voit bien dans la satisfaction vengeresse que la conscience éprouve souvent en présence de l'échec, dont il semble qu'il justifie la séparation à l'égard du réel et la condamnation radicale dont celui-ci est l'objet. Ce qui n'est pas tout à fait sans raison, car on ne peut juger de la valeur d'après le succès : on sait ce qu'il arrive d'un pareil critère, où c'est le réel tel qu'il est donné qui finit par avoir le dessus, qui subordonne à lui la valeur et qui assujettit l'esprit, au lieu de lui demeurer soumis. Il y a plus : il peut arriver que l'échec soit en effet le signe de notre propre fidélité à la valeur qui, pour maintenir son intégrité, repousse toute compromission, de telle sorte que pour vaincre, il faut qu'elle paraisse vaincue. Pourtant, peut-on dire qu'il y ait là un échec véritable ? Comment en juger ? Il n'y a point de valeur qui n'exige à tout moment un sacrifice : elle est toujours à quelque degré, même dans le succès, un sacrifice de l'inférieur au supérieur. Mais qui mesurera l'efficacité du sacrifice ? La vie du Christ peut être considérée comme le modèle éternel de l'échec absolu. Mais *cet échec absolu était la condition de son succès absolu*, non pas simplement dans l'ordre de la vie spirituelle, mais en tant que la vie spirituelle est une incarnation, c'est-à-dire une spiritualisation de la réalité tout entière telle qu'elle est donnée. Ainsi donc, la valeur peut apparaître dans une lumière plus parfaite là où, en effet, elle semble un échec à l'égard d'un mode du réel qu'elle subordonne parce qu'elle le dépasse. Mais cet échec est lui-même la contrepartie d'un succès, le moyen d'une affirmation plus pleine et plus haute et le témoignage de notre marche ascensionnelle.

JASPERS. — On voit donc à quel point il est faux de vouloir, comme Jaspers, considérer l'échec comme la véritable révélation métaphysique. C'est qu'il pense que le point où l'être, obligé de se désolidariser de l'appa-

rence, de l'individualité et du désir, atteint le fond absolu de toutes choses, ne se distingue point du néant. Ici, toute valeur sombre dans la négation de sa propre relativité. Mais elle est au contraire l'exigence d'un absolu positif que chacune de ses formes relatives évoque et implique, du moins si l'on s'aperçoit qu'elles ne peuvent être reniées qu'à condition d'être surpassées.

L'obstacle accuse le caractère médiat de la négation

En réalité, si la valeur n'est pas le réel, c'est que le réel lui oppose d'abord une résistance sur laquelle elle s'éprouve ; tel est son véritable office. Elle cherche, il est vrai, à s'incarner en lui, mais non point pour y séjourner. Elle le dépasse aussitôt et s'il faut qu'elle le traverse, c'est qu'il est la condition sans laquelle elle ne pourrait pas acquérir l'existence qui lui est propre. Elle ne réussirait pas autrement à franchir les limites de la conscience subjective où elle demeurerait à l'état de possibilité ou de vœu. Toute conscience est désespérée qui n'aperçoit pas la consubstantialité entre ses aspirations les plus secrètes et le secret même de l'univers ; l'objet est un écran qui les sépare, mais pour que l'esprit le traverse par un acte qui les rejoint.

C'est cette thèse qui domine le livre de M. Le Senne intitulé *Obstacle et valeur*. L'obstacle et la négation sont deux termes corrélatifs, la face objective et la face subjective d'une même opération de la pensée ; et l'on peut également dire que c'est la négation qui transforme le donné en obstacle et que c'est la présence de l'obstacle qui suscite en nous la négation. Cependant, il ne suffit pas que le réel ne se découvre à nous que sous la forme de l'obstacle. C'est seulement le propre du pessimisme d'ériger en absolu l'expérience initiale sur laquelle l'esprit doit fonder sa propre libération : car lorsque la spontanéité vient buter contre l'obstacle, elle se convertit en réflexion. Alors on voit l'esprit, dans l'effort même qu'il fait pour vaincre l'obstacle, prendre conscience de son indépendance, découvrir et mettre en jeu toutes les puissances dont il dispose pour le surmonter. *L'obstacle révèle l'esprit à lui-même et l'oblige à cette sorte d'ascension indéfinie qui lui permet de parcourir degré par degré toute l'échelle des valeurs.* On comprend dès lors comment le réel, en se manifestant sous la forme de l'obstacle, au lieu d'être la négation de la valeur, devient l'unique moyen de la trouver et de la promouvoir. L'avantage de l'obstacle, c'est précisément de nous empêcher de nous contenter de la réalité telle qu'elle nous est donnée. En présence de l'obstacle, nous sommes amenés à mettre en question non seulement l'objet qui est là, mais encore le désir qui était en nous et que cet objet contredit. Et il arrive tantôt que le désir

s'obstine dans son premier élan, soit qu'il s'aiguise devant la résistance qui lui est opposée, soit qu'il trouve un artifice pour contourner l'obstacle, tantôt qu'au contact de la résistance il se transforme, se rectifie et s'épure. C'est alors seulement qu'il rencontre la valeur.

On observera seulement qu'il y a une grave concession faite à l'empirisme dans ce privilège exclusif que l'on voudrait accorder à l'obstacle dans la constitution de la valeur. Car on ne voit ni comment l'obstacle se forme, ni quelle est l'origine de cette spontanéité que l'obstacle tout à coup vient briser pour la subordonner à la réflexion. Or si ce sont là précisément les conditions réelles de notre existence en tant qu'elle est une existence de participation, il ne suffit pas de les constater : il nous appartient d'en donner une justification métaphysique. Enfin, on ne saurait oublier que, dans notre activité la plus pure et la plus parfaite, une réconciliation se produit, aussi bien entre les différentes puissances du moi qu'entre le moi et le réel, soit que l'obstacle cesse d'apparaître, soit qu'il ait été dépassé.

La valeur réside dans une affirmation plénière que l'esprit cherche à travers la négation

La valeur est, à l'égard de la réalité, affirmative et non pas, comme on le croit, négative. La négation dans la mesure où elle implique la valeur ne peut jamais être rien de plus qu'une négation de la négation, c'est-à-dire une ouverture vers une affirmation plus pleine et plus parfaite. On comprend très bien que l'individu éprouve un sentiment très vif de son indépendance dans le refus même qu'il oppose au réel, tel qu'il est donné, joint à un jugement qui semble le mettre lui-même au-dessus. Mais rien ne lui sert de maudire la réalité : car la valeur, ce n'est pas le non explicite qu'il lui oppose, c'est le oui implicite qu'il est obligé de lui donner, mais afin de la dépasser, c'est-à-dire de la réformer. Cette observation permet de comprendre la signification de la négation qui ne peut être une négation de l'être et un retour au néant, puisqu'il subsiste au moins l'être de cet acte qui se pose lui-même par l'anéantissement de tout ce qu'il nie et qui ne pourrait que s'affirmer plus encore, s'il tentait de se nier lui-même. Il faut dire, par conséquent, que le rôle de la négation est seulement de réduire l'être à l'état de puissance pure. Alors la totalité de l'être devient pour moi à la fois absente et présente, absente en tant que réalisée

et présente en tant qu'activité réalisatrice. La valeur n'est supérieure à toute réalité que parce qu'elle est l'origine de toute réalisation. Or la valeur, c'est ce que la volonté cherche à travers le donné, mais que le donné trahit toujours et n'épuise jamais : c'est ce qu'il a la charge d'exprimer ou de signifier. Même quand il est voulu, même quand il est atteint, comme on le voit dans le verbe *réaliser*, il n'est jamais à proprement parler la fin de l'acte, mais seulement le moyen par lequel l'acte s'accomplit : c'est l'acte qui est la fin ; le réel est le chemin et jamais le terme du chemin.

Or il n'y a pas un aspect du réel, si humble qu'il soit, où ne s'actualise ou ne puisse s'actualiser quelque virtualité de l'esprit : il s'agit seulement de l'y reconnaître ou de l'y introduire. C'est pour cela que les esprits les plus puissants sont ceux qui sont capables de trouver ou de donner une signification ou une valeur au plus grand nombre de choses : et entre *trouver* et *donner* la parenté est singulièrement étroite. Ainsi, celui dont la conscience est la plus haute et la plus parfaite est à la fois celui dont le regard s'entend à découvrir dans le monde le plus de choses belles et bonnes (qui échappent à un regard méfiant ou haineux), et celui dont la volonté s'applique à y ajouter, en réformant sans cesse celles qui sont laides et mauvaises (au lieu de se laisser décourager par elles ou de les maudire). Et on ne peut concevoir que le monde soit jamais tellement misérable qu'une conscience assez délicate n'y puisse rien trouver qui vaille d'être admiré ou qui vaille d'être fait.

Cependant on observera qu'il n'y a point de réalité, par exemple, du beau, mais seulement de l'*objet* beau, dont la beauté exprime seulement une relation avec une exigence intérieure, c'est-à-dire avec un acte de l'esprit. On a donc bien le droit de dire de la valeur qu'elle est *irréelle*, et même qu'elle est idéale en tant qu'elle ne peut jamais être confondue avec la réalité donnée. Cependant, par son idéalité, elle participe à l'être d'une autre manière : elle est la révélation de l'être même de l'esprit. La valeur ne nous

permet de juger de l'être donné qu'afin de nous obliger à nous demander s'il n'y a pas un être non donné qui porte en lui l'exigence de la valeur et qui, au lieu d'être un être tout fait, est un être qui se fait. C'est cette forme d'être que nous appelons l'existence et qu'il s'agit pour nous d'étudier maintenant.

SECTION II

LA VALEUR ET L'EXISTENCE

Réalité et existence

On ne peut pas confondre la réalité, telle qu'elle est donnée, et qui a toujours pour nous le caractère d'un objet, c'est-à-dire d'une apparence ou d'un phénomène, avec l'existence qui est l'actualité même de l'être en tant qu'elle est opposée d'une part, selon la tradition philosophique à son essence, c'est-à-dire à son idée ou à sa possibilité, et d'autre part, selon les philosophies modernes, à toute réalité qui nous vient du dehors. L'existence est une émergence du moi à l'être qui nous livre non plus l'extériorité de l'être apparaissant, mais l'intériorité de l'être se faisant, au milieu des conditions où la nature l'a placé.

Neutralité inverse de la réalité et de l'existence

Or, on sait que la réalité doit être considérée en elle-même comme neutre. C'est qu'elle existe hors de nous. Aussi dit-on souvent qu'elle est spectaculaire et indifférente à la valeur. L'entendement nous montre seulement ce qui est, mais non point la valeur de ce qui est ; et la valeur s'introduit seulement dans son opération en tant qu'il y a en elle une volonté de vérité qui, tantôt est satisfaite et tantôt déçue.

Il n'en est pas de même de l'existence. Car l'existence ne peut pas être regardée ni contemplée. Elle doit être, si l'on peut dire, agie et vécue. Elle n'est donc jamais un spectacle, mais toujours un accomplissement. Cependant jusqu'à ce qu'elle le devienne,

elle est un simple pouvoir d'agir et de vivre : et de ce pouvoir la question est de savoir l'usage que nous ferons. Il ne possède donc par lui-même aucune valeur avant de s'exercer : c'est par son exercice seul qu'il est capable d'acquérir la valeur qui le justifie.

Ainsi la réalité est, pour ainsi dire, l'*achèvement* d'un être qui est toujours présent et donné, au lieu que l'existence est toujours le *commencement* d'un être qui doit se donner à lui-même par un acte qu'il dépend de lui de faire. Et, si nous ne pouvons pas isoler la réalité donnée de toutes les déterminations qui la définissent et sans lesquelles elle ne serait rien, le « fait d'exister » au contraire considéré en lui-même ne possède aucune détermination, il est même cette indétermination essentielle que l'avenir, grâce à la collaboration de notre activité et de l'événement, ne cessera jamais de rompre, c'est-à-dire de remplir. Telle est la raison pour laquelle la position de la réalité et la position de l'existence à l'égard de la valeur sont inverses l'une de l'autre. Car *de la réalité on peut dire qu'elle est neutre dans la mesure où elle s'est faite sans nous et de l'existence qu'elle est neutre dans la mesure où elle ne peut se faire que par nous.* C'est que précisément la réalité ne peut être considérée que dans sa complexité et dans sa plénitude, au lieu que l'existence ne peut être considérée que dans sa simplicité et sa nudité ; l'une consiste dans un donné que l'on ne peut empêcher d'être ce qu'il est, l'autre dans un pouvoir de rendre actuel ce qui n'est encore que possible. Tandis que nous sommes obligés d'opposer la réalité à la valeur en nous demandant s'il peut arriver qu'elles coïncident, nous n'opposons l'existence à la valeur qu'afin de nous obliger nous-même à obtenir cette coïncidence. C'est donc une forme de pessimisme de penser que la réalité est non seulement indifférente à la valeur, mais incapable de la recevoir. Mais c'est une forme de pessimisme singulièrement aggravée de penser que l'existence est désireuse de la valeur, mais incapable de la produire. Si la réalité et l'existence appartiennent toutes deux à un domaine neutre, c'est afin de reconnaître que la réalité peut devenir l'expres-

sion de la valeur qu'il lui arrive souvent de démentir, mais que l'existence est toujours l'agent de la valeur, qu'il lui arrive souvent de trahir (1).

Être ou ne pas être

Quand on s'interroge sur la signification de ce principe leibnizien : *il vaut mieux que quelque chose soit plutôt que rien*, et que l'on trouve déjà chez Aristote (βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι), on s'aperçoit qu'une telle interrogation ne peut être résolue que par une expérience : mais cette expérience, nous ne pouvons la faire qu'en nous-même, c'est-à-dire dans l'existence dont nous disposons. Et alors le problème de la valeur se pose pour nous sous la forme de l'alternative dramatique d'Hamlet « Être ou ne pas être » dont la valeur seule peut être l'arbitre. Seulement on voit aussitôt que les deux termes ne sont pas sur le même plan. Car l'être, nous l'avons, et comme nous sommes parti dans l'alternative, on dira que ce n'est pas nous qui pouvons être juge. Ainsi le néant suppose l'être, mais l'être raturé. Et c'est un acte positif qui le rature. C'est donc cet acte qui, dans la préférence accordée au néant, aurait le caractère de la valeur ; ainsi on croit vainement s'évader de l'être, se mettre au-dessus de lui dans l'acte de l'anéantir ; mais *c'est l'anéantissement ici qui est préféré, plutôt que le néant.* Or cet acte ne peut être considéré comme légitime que s'il est l'acte constitutif de l'être de l'esprit, mais, contrairement sans doute à l'intention de Méphistophélès, en tant que l'esprit pose le néant comme le champ où sa puissance souveraine trouve à s'exercer, à la manière dont le géomètre pose l'espace vide comme le champ de toutes ses opérations. Car si l'on veut considérer le néant en lui-même, le pur Rien, en oubliant qu'il devrait contra-

(1) On ne peut se contenter de définir l'être en général comme un simple porteur de la valeur. Mais la distance entre la réalité et l'existence mesure la distance entre l'être qui m'apparaît et l'être que je suis ou que j'assume. Or, à l'égard de la valeur, la réalité exprime seulement la forme qu'elle peut revêtir, l'existence son ambiguïté originaire.

dictoirement abolir l'esprit qui le pose, alors, il ensevelit en lui toutes les déterminations, toutes les préférences et toutes les valeurs. Il ne peut pas être l'objet d'un jugement de valeur par comparaison avec l'être : il est la négation simultanée de l'être et de la valeur, bien que l'être et la valeur subsistent encore dans l'acte qui les nie.

Ainsi, quand nous parlons de la possibilité d'une option entre l'être et le néant et qui ne peut se produire en faveur de l'être qu'au nom de la valeur, il s'agit moins encore d'une valeur qu'il possédait en lui-même en tant que donné que d'une valeur qu'on s'oblige à lui donner en le réalisant. La volonté n'a pas d'autre issue, dans la valeur même qu'elle cherche, et puisqu'elle ne peut pas valoriser le néant, que de valoriser l'être par les déterminations mêmes qu'elle lui impose. Je suis donc astreint à préférer l'être au néant, mais pour le rendre bon par tout ce que je serai capable d'en faire, en engageant, dans toutes les actions qui dépendent de moi, toutes les ressources dont je dispose. Tel est le rôle de l'existence. La valeur, qui est au delà de toutes les déterminations et de toutes les modalités, exige pour être que je choisisse sans cesse entre ces déterminations et ces modalités. Le problème de la valeur est en quelque sorte une interrogation sur la signification qui peut être donnée à l'être. Mais cette interrogation, c'est l'acte qui la résout.

L'angoisse

On comprendra facilement le rôle joué par l'angoisse dans les métaphysiques existentielles qui se sont développées depuis les deux guerres. On déterminera sa véritable portée dans l'étude des valeurs affectives au tome II de cet ouvrage. On ne contestera pas la profondeur de ce sentiment inséparable d'une existence qui est la nôtre, dont l'origine et le dénouement nous échappent et qui pourtant semble remise entre nos mains. Elle nous suspend entre l'être qui va nous appartenir et le néant dont il surgit et dans lequel il risque à chaque instant de s'engloutir. Mais c'est dire que l'angoisse est seulement la face négative d'une émotion qu'on peut appeler l'*émotion d'exister* et qui a aussi une face positive. Celui qui se tourne vers sa face

négative plonge son regard vers le néant : c'est celui qui reçoit le plus d'ébranlement ; le fondement même de son existence vacille. Il imagine alors que c'est lui aussi qui descend le plus profondément dans cet abîme que la conscience ne cesse de lui ouvrir. Mais l'ébranlement n'a de sens que parce que l'existence a aussi une face positive inséparable de l'autre et que l'on redoute de perdre : c'est en allant de l'une à l'autre que la liberté nous découvre la valeur à laquelle l'existence nous permet de participer et qui, par le péril même qui la menace, nous invite à lui consacrer tout notre effort et tout notre amour.

Le oui donné à l'existence et à la vie en tant que conditions de possibilité de toutes les valeurs

C'est ce que l'on observe déjà dans le premier attachement de l'être à l'existence et à la vie. Ce qui explique pourquoi l'on considère souvent la pure existence, prise en elle-même, abstraction faite de toute détermination, et dans la seule conscience que nous en prenons, comme étant déjà le plus grand de tous les biens. La vie, même sous sa forme proprement organique ne jaillit, ne se conserve et ne s'accroît que par la foi qui l'anime dans sa propre valeur. Aussi apparaît-elle souvent non pas seulement comme accompagnée d'une joie qui lui est propre, mais comme méritant d'être aimée et d'être louée jusque dans ses exigences les plus brutales ou les plus triviales. La mort est alors regardée comme l'emblème de tous les maux et le pire de tous.

Mais on peut dire de l'amour de l'existence et de la vie qu'il implique moins la position même de l'être et de la vie comme des valeurs absolues, que l'obligation qui est en nous de leur donner une valeur, par l'usage même que nous en faisons, afin précisément de les rendre dignes d'être aimés. Tel est le seul sens que l'on peut donner en particulier aux valeurs dites vitales auxquelles on a prétendu quelquefois réduire toutes les autres (cf. Tome II, IIe Partie).

La valeur est un oui donné à l'être, non point en tant qu'il est déjà réalisé, mais en tant qu'il se réalise et que nous contribuons à sa réalisation. Il faut dire oui à toutes les conditions positives et négatives qui lui permettent d'exister et sans lesquelles il ne serait pas possible d'introduire en lui la valeur. En ce sens il n'y a pas un seul aspect de l'être qui ne soit un aspect de la valeur, bien que nous ne soyons pas toujours en état de le découvrir ou de le mettre en œuvre. Une aube de la valeur apparaît déjà dans la spontanéité élémentaire qui cherche une signification capable de la justifier, et une ombre de la valeur paraît encore dans une action manquée. Elle est pour ainsi dire présente jusque dans ses pires défaillances. Celui-là seul qui est assuré que la valeur n'est point un idéal chimérique et inaccessible est capable de donner un sens à tous les aspects de l'existence ou de les mépriser quand ils prétendent se suffire indépendamment de la valeur. Seul il ne craint pas la mort et

il court au-devant d'elle quand elle est le moyen d'affirmer que la valeur demeure le secret du monde, même quand le monde la dément.

De l'existence il ne suffit donc pas de dire qu'elle est seulement le support et le véhicule indifférent de toutes les valeurs. Car elle doit être elle-même voulue pour que la valeur puisse l'être. Et même on peut dire que cette volonté d'être qui la constitue ne peut être dissociée de la volonté de donner à l'être même cette valeur sans laquelle il serait impossible de la vouloir. C'est pour cela que l'existence elle-même doit être définie comme une activité qui, en se créant elle-même, doit créer sa propre valeur et la valeur à la fois de tous les objets auxquels elle s'applique et de tous les ouvrages qu'elle produit.

La valeur de l'existence confondue avec la valeur de la liberté

Cependant l'être est capable de porter à la fois le mal et le bien ; on ne peut pas dire de l'activité que tous ses ouvrages soient bons ; non seulement la valeur peut être manquée, mais elle peut être combattue ; ses formes les plus hautes peuvent être méprisées et ses formes les plus basses, qui ne sont que les degrés de notre ascension spirituelle, peuvent leur être préférées. Alors la hiérarchie des valeurs se trouve renversée et une atteinte est portée à l'essence même de la valeur. Loin de promouvoir la valeur, l'existence s'est retournée contre elle : c'est comme si elle s'était elle-même disqualifiée. Mais c'est là seulement l'effet de cette ambiguïté inséparable de la valeur et qui fait que, pour ne pas être une chose, il faut que, là où elle peut être affirmée elle puisse être aussi niée. Et la possibilité de ce choix qui fait la dignité intérieure de tout être réel, c'est-à-dire d'un être qui n'est point un objet ou un phénomène, n'est pas seulement la source de toutes les valeurs ; c'est la plus haute de toutes, celle à laquelle nous ne pourrions pas renoncer sans devenir une chose, ce qui est l'unique moyen de nous anéantir. C'est pour cela que les hommes considèrent la liberté comme étant le bien suprême, en sachant pourtant qu'ils pourront en faire un mauvais usage. Et quand ils demandent quelle est la valeur de l'existence, ils pensent moins à ce que la vie leur apportera et où le malheur pourra l'emporter sur le bonheur,

qu'à cette sorte de possibilité indéterminée qui permettra aux démarches de leur liberté, interférant avec l'ordre du monde, de composer peu à peu la trame de leur destinée. La valeur est au cœur de l'être même comme la foi vivante par laquelle il ne cesse de s'accomplir. C'est que l'être considéré dans sa pure intériorité ne fait qu'un avec cet acte d'auto-affirmation de lui-même par lequel il se valorise en s'engageant à valoriser par avance toutes les possibilités qu'il pourra jamais mettre en œuvre.

Si l'on considère l'être non plus dans la spontanéité de sa vie, mais dans la volonté qui en prend conscience et qui l'assume, s'il n'y a d'être véritable que celui qui se donne l'être à lui-même, c'est-à-dire qui est cause de soi, on comprend pourquoi on entend dire indifféremment qu'il n'y a pas de plus grand bien que l'existence et qu'il n'y a pas de plus grand bien que la liberté. Car cela revient au même. Et ce que nous revendiquons par là, c'est l'usage que nous faisons de notre existence ou de notre liberté. Ce qui incline à prouver que *le propre de la liberté dans son acte le plus secret, c'est de s'accepter elle-même*, avec toutes les conditions qui lui permettent de s'exercer. Mais il faut pour cela qu'elle puisse aussi se refuser, comme on le voit dans le mal qui est toujours aussi une atteinte à l'être et à la vie et qui, sous toutes ses formes, ne cesse de les refouler et de les mutiler.

Le risque de l'existence

Cette analyse permet sans doute de comprendre pourquoi toute méditation sur soi est une méditation qui porte non pas proprement sur l'existence, mais sur la valeur de l'existence, valeur qu'elle ne possède pas en elle-même, mais seulement par l'acte qui la lui donne ; tout acte qui engage notre existence engage en même temps la valeur de cette existence. Mais nous savons bien qu'à ce moment là aussi nous avons rencontré l'absolu de l'existence : car nul ne doute que la valeur ne soit précisément ce qui se suffit, ce qui n'est que fin et dont tout le reste est le moyen, ce qui explique tout ce qui est et n'a besoin lui-même d'aucune explication. Or, si l'existence, c'est la liberté même en action, il y a un risque métaphysique qui lui est en quelque sorte essentiel : ce qui montre pourquoi on a pu considérer l'angoisse comme révélatrice de l'existence elle-même. Ce risque ne peut être évité, mais il est

toujours redouté ; de *là cette recherche naturelle à l'homme des valeurs de sécurité. Mais il n'y a pas de sécurité métaphysique.* L'existence et la valeur sont toujours en suspens : la vie est comme tissée avec la mort, et il n'y a de bien que par la possibilité du mal ; mais cette possibilité, il faut l'accepter, ce qui n'est pas la même chose que de désespérer.

Si l'on suppose que l'existence n'a pas pour objet la conquête de la valeur, alors nous perdons le goût de la vie ; car nous ne voyons plus alors que le monde tel qu'il est donné et les maux dont il ne cesse de nous menacer, ce qui montre assez qu'il subsiste en nous cette exigence de la valeur à laquelle il demeure sourd, de telle sorte qu'il justifie alors le mot si cruel de Voltaire : « Le monde est un naufrage : sauve qui peut est la devise de chaque individu. »

SECTION III

LA VALEUR ET L'ESSENCE

Parenté entre l'essence et la valeur

Dans la section précédente, nous avons montré que l'existence était orientée vers la valeur, comme si celle-ci lui fournissait à la fois un modèle et une fin. Dès lors on peut se demander si la distinction que les modernes établissent entre l'être et la valeur n'est pas une résurrection et un approfondissement de la distinction traditionnelle que l'on faisait autrefois entre l'existence et l'essence. L'opposition de l'essence et de l'existence était destinée à nous montrer qu'en s'accomplissant l'être devient, en effet, ce qu'il est. Mais notre langage naturellement réaliste tend à faire de cette essence une chose invisible et simplement pensée que son apparence sensible nous dissimule. Or, si nous dépassons cette tendance que nous avons à rester toujours spectateur aussi bien du monde intelligible que du monde sensible, c'est-à-dire à faire de l'un et de l'autre un monde d'objets, nous voyons alors que l'essence ne peut être décrite qu'en termes de valeur. Elle n'est pas une entité toute faite que l'existence traduirait toujours d'une manière imparfaite. *La dualité entre les deux mondes est elle-même un problème insoluble si l'existence n'est pas un moyen par lequel l'essence*

comme telle se réalise : mais elle n'y parvient pas toujours et alors l'essence demeure purement idéale, comme un vœu qui ne réussirait pas à s'accomplir. Dès lors, c'est le jugement de valeur qui nous permet de reconnaître l'essence de chaque chose (1).

Contre l'idée d'une essence déjà réelle avant l'existence qui l'assume

Si la poursuite de la valeur consiste dans l'effort même que nous faisons pour devenir ce que nous sommes, c'est-à-dire pour être adéquat à notre propre essence, on ne s'arrêtera pas à cette objection classique que la notion même de l'essence exclut la possibilité de tout progrès, puisque l'essence existe déjà au fond de nous-même, de telle sorte qu'il y aurait une sorte de stérilité à vouloir retrouver ce que nous possédons déjà. Toutefois il importe de remarquer :

1° Que l'essence, si l'on rejette le préjugé qui en fait une sorte d'objet non-sensible (ce qui peut-être n'a pas de sens), ne peut être distincte de notre acte propre, mais qu'elle est *cet acte même considéré dans sa possibilité la plus haute :* il faut donc l'accomplir pour que notre essence soit véritablement nôtre, et nous ne l'accomplissons jamais que d'une manière imparfaite, qui exige de notre part un effort toujours régénéré et par conséquent une existence, c'est-à-dire un temps où il se déploie ;

2° Que cette mise en œuvre est nécessaire non pas seulement afin que notre essence soit manifestée, mais aussi afin que le moi, en cherchant à coïncider avec elle, fasse pour ainsi dire l'épreuve de lui-même dans un monde qui lui résiste, mais dont il est solidaire et qui ne subsisterait pas sans lui ;

3° Que, si l'essence existe éternellement dans cette possibilité infinie qui est l'origine et la substance même de toute chose,

(1) On ne s'étonnera donc pas que, chez des sociologues contemporains aussi éloignés en apparence de toute ontologie que Max Weber, on trouve non pas un rejet de l'essence, mais une subordination de l'essence à la valeur. « Il n'y a d'essence, dit Max Weber, que par et pour le jugement de valeur. »

c'est à nous qu'il appartient pourtant de l'y discerner afin de la réaliser ;

4° Que l'être que nous acquérons ainsi accuse à la fois son indépendance et sa solidarité à l'égard de l'être dont il procède et avec lequel il ne cesse de coopérer.

Distinction entre notre nature et notre essence

Le danger, c'est que l'on puisse confondre notre essence avec notre *nature*. Mais notre nature, c'est notre être en tant qu'il est donné, en tant qu'il nous établit dans un monde dont nous faisons partie : elle est à la fois la limite et la matière de la liberté, qui rencontre en elle un obstacle et un moyen, qui ne cesse de l'utiliser et de la dépasser.

Or notre essence, ce n'est donc point notre nature, c'est un certain rapport de notre liberté avec notre nature. C'est le meilleur parti que nous pouvons tirer de notre nature : c'est un être idéal qui se trouve enveloppé en elle et qu'il dépend de notre liberté de refouler ou d'épanouir. Ce qui permet d'expliquer pourquoi l'essence exprime une possibilité qui peut s'actualiser de manières très différentes selon le rapport de notre liberté avec la situation où la nature nous a placés. C'est donc qu'il y a une vérité ou une essence de nous-même dont nous voyons bien que nous pouvons lui être infidèle soit par nos paroles, soit par nos pensées, soit par nos actes, et qui s'altère ou se dissipe si elle ne réussit pas à se faire jour.

Dès lors, on voit que, si l'essence tend toujours à être réalisée, elle ne peut jamais être assurée de l'être, soit en raison d'une contrainte venue du dehors, soit en raison d'une défaillance ou d'une déviation du vouloir. Et l'on peut dire que *la valeur mesure précisément la distance qui sépare notre essence virtuelle de notre essence réalisée*. Elle est la partie la meilleure de nous-même qui ne cesse de dépasser, mais aussi de promouvoir la partie de nous-même que nous réussissons à actualiser. Or *on reste étranger à*

soi-même tant qu'on n'a pas découvert la meilleure partie de soi-même, loin qu'il faille penser, comme le font la plupart des hommes par une inclination au pessimisme, que c'est le moi véritable qui est le moi de la nature et que le propre de la valeur, c'est de le violenter et de l'anéantir.

Et que veut dire le précepte « connais-toi toi-même », sinon : apprends à connaître ton essence, ce qui signifie que le seul moyen de se connaître soi-même, c'est de vouloir être soi-même ? Or pour justifier ce rapport, il suffit d'observer qu'il n'y a pas d'autre être en moi que l'acte qui me fait être : comment le connaître sans l'accomplir ? Car, puisque l'être est acte, c'est par notre propre opération que notre essence doit être découverte, c'est-à-dire produite. Chacun de nous doit donc retrouver la vérité de lui-même pour son compte par un acte de pénétration dans l'Être qui fonde son être propre. Et si la valeur paraît être toujours au-dessus de moi, c'est seulement parce qu'elle est l'essence la plus secrète de moi-même que je ne parviens jamais tout à fait ni à découvrir, ni à produire. Sa fonction la plus haute, c'est de m'obliger à me réaliser.

La conception traditionnelle et la position de l'existentialisme

Le rapprochement de l'essence et de la valeur contribue sans doute à nous révéler ce que la philosophie traditionnelle avait en vue dans la distinction de l'essence et de l'existence et qui s'est de très bonne heure stéréotypé dans une architecture conceptuelle dont la signification vivante a fini par échapper. Car l'essence d'une chose étant ce qu'il y a en elle de plus caché, son principe générateur, s'est presque aussitôt convertie en un modèle immobile qu'elle cherche à imiter, mais auquel elle demeure toujours jusqu'à un certain point inégale. Il arrivait ainsi, d'une part, que la valeur était élevée infiniment au-dessus de l'existence, et, d'autre part, que chaque être avait pour ainsi dire une essence qui lui était propre et qui lui servait à la fois d'idéal et de guide. La difficulté était de savoir quel était le rôle qui demeurait à l'existence et le degré de liberté qui lui était laissé dans la réalisation de son essence. Restituez cette liberté et mettez l'accent sur elle dans la définition de l'existence. Alors l'essence en tant qu'elle est donnée primitivement comme déjà faite tend à s'évanouir. Car le propre de la liberté, c'est, en se déterminant, de donner à l'existence un contenu, c'est-à-dire de

constituer son essence. Mais dans la réalisation même de cette essence, on ne peut éviter que ce soit la considération de la valeur qui à chaque instant nous porte à agir, bien qu'il subsiste toujours une distance que nous ne parviendrons jamais à franchir entre la valeur poursuivie et l'essence réalisée, ce qui fait proprement le malheur de notre existence. On ne saurait contester toutefois que le rapprochement des deux notions d'essence et de valeur contribue à mobiliser l'essence, à en faire une essence vivante, au lieu d'une essence morte : aussi, au lieu de dire que la valeur est essence, serait-il préférable de dire que l'essence est valeur.

On comprend dès lors comment l'existentialisme a été amené dans une formule célèbre à vouloir, contrairement à la philosophie traditionnelle, que l'essence soit postérieure à l'existence et non plus l'existence postérieure à l'essence.

Toutefois, le problème de savoir si c'est l'essence qui précède l'existence comme le modèle qu'elle imite, ou si c'est l'existence qui précède l'essence comme l'activité qui l'engendre, est peut-être un problème frivole. Car il n'y a que l'existence qui soit dans le temps, et l'essence est nécessairement au delà, soit qu'on la considère comme un modèle que l'on cherche à incarner, soit qu'on la considère comme une fin que l'on cherche à atteindre. Mais le modèle est aussi la fin. Ni le modèle ne se réalise jamais, ni la fin n'est jamais atteinte. Et que l'on puisse considérer l'un dans la perspective du passé et l'autre dans la perspective de l'avenir, cela prouve leur caractère proprement intemporel. Or c'est dans l'intemporel que l'essence et la valeur se rejoignent et se confondent. C'est parce que l'une est l'objet de l'intellect et l'autre du vouloir que l'une évoque l'idée d'un accompli et l'autre d'un accomplissement. Mais l'esprit est l'unité de l'intellect et du vouloir ; il surmonte leur opposition ; il ne la produit qu'afin de permettre à notre existence de se réaliser dans le temps, c'est-à-dire de faire que l'essence, en se présentant à elle sous la forme de la valeur, ne cesse de l'ébranler et de la mouvoir.

Y a-t-il une essence des choses ?

Un scrupule toutefois nous vient lorsque nous voyons que la distinction de l'essence et de l'existence est appliquée aussi aux choses. Il est vrai que

nous parlons aussi de leur valeur. Il y a pourtant de la difficulté à imaginer dans les choses une liberté qui fonde en elles le rapport de l'essence et de l'existence et par conséquent à identifier en elles l'essence et la valeur. Est-ce à dire que nous avons affaire ici à une simple métaphore ? Cependant nous ne pouvons négliger qu'en parlant de l'essence d'une chose, on a toujours en vue une sorte de « distillation » de l'expérience qu'elle nous donne, un raffinement de son apparence qui la réduit pour ainsi dire à sa forme la plus exquise et à sa pointe la plus fine. On dira inversement que la valeur de chaque chose réside dans son essence elle-même et qui exige, pour être atteinte, une démarche de purification où elle se dépouille de toutes les souillures qui la contaminent. En allant plus loin encore, ne pourrait-on pas considérer l'essence d'une chose comme l'effet d'une conversion que nous faisons d'un donné qui nous résiste en un acte spirituel qui lui donne une sorte de transparence et qui nous découvre en lui indivisiblement ce qui le rend capable d'être compris et ce qui le rend digne d'être voulu ? Alors il faudrait dire que c'est en quelque sorte ce qu'une chose doit être par rapport à l'esprit qui en juge, qui est son essence véritable : et quand elle y manque, nous disons qu'elle est impure ou qu'elle est corrompue. Son essence est comme une possibilité qu'elle recèle et qui, par un effet des circonstances, arrive tantôt à s'épanouir et tantôt à se flétrir.

Il y a donc aussi une essence des choses que l'apparence dissimule souvent, au lieu de la manifester. Car il n'y a rien sans doute dans le monde qui puisse être réduit à la phénoménalité pure (ni qui soit sans rapport avec un esprit qui retrouve en elle la satisfaction de ses exigences propres, une signification qu'il puisse comprendre et une valeur qu'il puisse vouloir.)

L'essence ou la valeur constitue-t-elle un troisième domaine de l'être ?

Ce rapprochement que nous venons d'établir entre l'essence et la valeur suggère un nouveau problème, celui de savoir quel est l'être propre qui appartient à cette essence, qui est en même temps une valeur. Nous comprenons facilement en quoi consiste la réalité en tant qu'elle est l'être donné et l'existence en tant qu'elle est l'être assumé. Mais l'essence n'est rien, semble-t-il, aussi longtemps qu'elle n'est pas réalisée, ou que l'existence n'a point réussi à la faire sienne. De là ces affirmations si fréquentes que si l'essence est une idée et la valeur un idéal (ce qui atteste ici l'opposition et le rapport qu'elles soutiennent l'une et l'autre avec le passé et avec l'avenir, avec l'intellect et le vouloir), elles sont

toutes les deux irréelles (ce qui est rigoureusement vrai si nous prenons le mot réel au sens strict) et qu'on ne peut dire non plus qu'elles existent, puisque l'existence se définit précisément par son opposition avec elles.

Quel est donc l'être de l'idée ou de l'idéal ? Chasser l'essence ou la valeur de la réalité et de l'existence, ce n'est nullement les chasser de l'être. Car si l'on garde à l'être son caractère d'univocité et de totalité, on ne peut mettre en doute que l'idée elle-même ne soit un aspect de l'être. Autrement on ne pourrait même pas la nommer. Il serait contradictoire d'imaginer que l'on pût jamais sortir de l'immensité de l'être et, en le niant, poser encore quelque chose qui lui serait pourtant étranger. Tout idéal en tant qu'idéal *est* lui-même aussi d'une certaine manière ; il est dans le tout de l'être en rapport avec cet autre aspect de l'être qu'on appelle le réel comme l'être voulu avec l'être donné.

Il faut bien, en effet, que l'être qui enveloppe en lui la possibilité aussi bien que l'existence et la réalité, le passé et l'avenir aussi bien que le présent, et le pensé aussi bien que le perçu, enveloppe la valeur de quelque manière, de telle sorte que la question se pose seulement de savoir quelle est sa fonction à l'intérieur même de l'être, et non point de chercher à l'opposer à l'être afin de lui conférer une dignité qui la refoulerait elle-même dans le néant. Et la philosophie souffre toujours de cette alternative qui l'oblige à retirer la valeur à l'être et à retirer l'être à la valeur. C'est là l'effet d'une dissociation de concepts dont on peut dire qu'*elle est nécessaire pour que l'être devienne notre être et pour que la participation soit possible.* Mais leur union est si étroite que nous ne parvenons jamais tout à fait à mettre hors de cause la valeur de l'être ni l'être de la valeur. C'est cet être de la valeur, trop souvent méconnu à travers l'opposition de l'idéal et du réel, qui a été maintenu avec force, et qui a pu sembler un paradoxe, dans des philosophies comme celles de Scheler et celle d'Hartmann.

On sait que ces deux philosophes considèrent le monde des valeurs comme un monde d'essences comparable aux idées platoniciennes. Or il importe de s'interroger précisément sur l'existence propre qu'il convient d'accorder à ces idées que l'on a considérées presque toujours tantôt comme de pures abstractions, tantôt comme des objets de l'imagination. C'est qu'en effet il faut leur refuser à la fois la réalité propre aux objets que nous voyons et que Platon disqualifie en la considérant comme illusoire, et la réalité propre à nos états d'âme, qui ne font que participer à la valeur, mais ne se confondent jamais avec elle ; dès lors, comme elles n'appartiennent ni à la réalité ni à l'existence, il semble aussi qu'elles ne relèvent ni de l'objet ni du sujet. C'est ce que l'on cherche à exprimer aujourd'hui en disant que les essences idéales forment un *troisième domaine de l'être* irréductible aux deux autres. Déjà Simmel parlait de cette sphère des idées dont il faut dire qu'elles ne sont ni subjectives ni objectives et qu'elles ont seulement de la valeur ou de la signification (*Hauptprobleme des Philosophie*, Leipzig, 1910). On les caractérise encore en disant qu'elles ne sont « ni physiques, ni psychiques, ni empiriques, ni métaphysiques » (1) (Münch, *Erlebnis und Geltung*). C'est dire que l'opposition de l'objet et du sujet n'épuise pas tous les domaines de l'être. Mais quel que soit le rapport qu'il faille établir entre les deux termes, la valeur, si elle est un objet, n'est point un *objet* d'expérience sensible et si elle est un état du sujet, se distingue de tous les autres par le crédit même que nous lui accordons.

Or en disant que les choses ont de la valeur, nous ne voulons pas dire, par les qualificatifs utile, beau et bon que nous leur donnons, qu'elles sont elles-mêmes des valeurs, mais seulement qu'elles en portent en elles le caractère, d'une manière, il est vrai, toujours imparfaite et inégale. La valeur ne se confond pas avec la chose qui a de la valeur, bien qu'elle ne se confonde pas non plus avec l'état subjectif que nous éprouvons quand nous disons qu'elle a de la valeur : son caractère unique est seulement de valoir.

L'essence ou la valeur définie comme l'être considéré dans l'acte qui le fonde

Si on ne peut pas se contenter de dire, comme le font les sociologues, qu'il y a un être des valeurs, en tant que celles-ci sont reconnues, adoptées et pratiquées dans un milieu déterminé et par un individu donné, il faut accepter de reconnaître qu'il y a en elles

(1) Et sans doute si l'exclusion de ce dernier caractère peut surprendre, c'est parce que la métaphysique est considérée ici encore comme étant non pas la science de l'être au sens le plus général que l'on peut donner à ce mot, mais la science d'un objet réel qui transcende seulement notre expérience sensible, et que l'on espère encore saisir dans une sorte d'expérience intelligible.

un être plus secret en tant qu'elles sont des valeurs pures et en quelque sorte désincarnées, qui ne cessent de solliciter notre pensée et notre activité, sans que celles-ci puissent jamais coïncider avec lui, et qui n'apparaît jamais que dans un demi-jour, parce que leur caractère propre, c'est de dépasser toujours la conscience que nous en avons. Cependant il importe d'accueillir avec réserve la formule que la valeur n'est qu'un domaine de l'être parmi tous les autres. Car aucun domaine ne peut être détaché de l'être et on ne saurait admettre une distribution géographique de l'être entre des régions différentes. Il serait plus légitime de considérer la valeur comme exprimant cette vertu dynamique par laquelle la possibilité s'actualise et l'existence se réalise. On sent très bien que la conception d'un troisième domaine est destinée à traduire la double impossibilité où nous sommes de considérer la valeur comme susceptible de prendre place dans la réalité telle qu'elle nous est donnée (ainsi ne craint-on pas de dire paradoxalement que la valeur est irréelle) et en même temps d'en faire un simple phantasme de la conscience individuelle (aussi dit-on qu'elle s'impose à nous du dehors et que nous nous bornons à la reconnaître).

Cette confrontation que nous avons tenté d'opérer entre l'essence et la valeur nous permet de conclure par les trois observations suivantes :

1° Que l'essence ne peut jamais être identifiée avec une *chose* intelligible. Elle ne peut pas être séparée de cette puissance d'actualisation qui nous fait être et par laquelle notre existence se réalise. Et par là, on comprend que nous ne puissions pas nous contenter d'une énumération des essences, mais que nous devions les déduire dans leur rapport avec les différentes fonctions caractéristiques de la conscience et les différentes situations dans lesquelles le moi se trouve placé. C'est là ce que nous appelons le monde des valeurs ;

2° Il y a un double rapport de l'essence avec l'existence puisqu'elle peut être considérée comme une possibilité qu'il nous appartient de réaliser sans réussir jamais à l'épuiser et une fin que nous ne cessons jamais de poursuivre sans réussir jamais tout à fait à l'atteindre. Dans la perspective temporelle, elle paraît toujours, par rapport à l'action accomplie, tantôt en arrière et tantôt en avant ; c'est sous la première forme qu'elle mérite proprement le nom d'essence et sous la seconde le nom de valeur ;

3° C'est parce que l'essence n'est pas encore engagée dans le temps

qu'elle paraît aussi supra-individuelle et qu'on la considère, par rapport à l'individu, comme une possibilité. Et pourtant elle ne saurait avoir aucun sens si on la détachait, dans chaque individu, de la situation où il est placé et de la liberté qui l'assume. A cet égard son essence vient se confondre avec sa vocation qu'il ne remplit pas toujours.

Une telle analyse est destinée à prouver que la valeur réside non point sans doute dans une domaine particulier de l'être, mais dans l'être même pris à sa source, en tant précisément qu'une existence de participation cherche à en prendre la charge, mais sans jamais coïncider avec lui, ou en tant qu'une réalité donnée qui le manifeste ne réussit jamais à en offrir autre chose qu'une image trompeuse et que nous repoussons toujours. Tel est sans doute le sens de cette maxime scolastique que la conscience malheureuse considère comme une sorte de défi : *ens et bonum convertuntur*. C'est la thèse qu'il nous reste maintenant à examiner où l'on verra que la distinction traditionnelle entre l'être et l'apparaître correspond à peu près à celle que les modernes établissent entre la valeur et le réel.

CHAPITRE II

L'ACTE OU L'UNITÉ DE L'ÊTRE ET DE LA VALEUR

SECTION IV

DISTINCTION DE L'ÊTRE-TOUT ET DE L'ÊTRE-ACTE

L'être comme terme laudatif

On ne peut éviter d'observer le caractère laudatif que présente toujours ce mot être qui fait que c'est du mot « néant » dont nous nous servons chaque fois que nous voulons exprimer l'extrémité du mépris (1). Et quand on définit la valeur comme ce qui n'est pas, on veut dire seulement que l'*être réalisé ou accompli* est toujours insuffisant et déficient et qu'il dépend de nous de l'épanouir et de le promouvoir. Dans ce cas, la valeur est moins encore un manque dans l'être réalisé qu'un surplus dans l'être total qu'aucune forme particulière de l'être ne parvient jamais à épuiser. Nous n'avons point d'autre manque que le manque d'être (2).

La valeur réside-t-elle dans l'être du tout ?

Faut-il donc accepter la formule *Ens et bonum convertuntur* que saint Thomas n'admet pas sans restriction et qui paraît en effet triplement scandaleuse, soit qu'on considère l'être comme identique au monde réalisé, car

(1) Nous disons naturellement d'un homme qu'il est un « homme de rien » pour montrer qu'il ne possède aucune valeur.

(2) Ainsi Montaigne dit : « Nous n'avons aucune communication à l'être parce que toute humaine nature est toujours un milieu entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre et une incertaine et débile opinion... Qu'est-ce donc qui est véritablement ? Ce qui est éternel, c'est-à-dire qui n'a jamais eu de naissance, ni n'aura jamais de fin : à qui le temps n'apporte jamais aucune mutation. »

elle produit alors les protestations de la conscience contre le donné au nom de l'idéal, soit qu'on le considère comme identique à l'existence, au sens moderne du mot, qui est inséparable d'une liberté capable de produire également le bien et le mal, soit qu'on le considère comme identique à l'essence, qui, comme telle, demeure à notre égard une possibilité qui peut n'être jamais actualisée. Mais peut-être faut-il dire que toutes les critiques élevées contre cette formule proviennent précisément de cette dissociation des aspects de l'être, et qu'elle retrouve tout son sens là où ces différents aspects peuvent être rejoints. Est-ce donc que le bien réside au point de rencontre de la réalité, de l'existence et de l'essence, c'est-à-dire dans la totalité même de l'être ?

Pourtant il semble d'abord en stricte logique que la valeur ait plus de compréhension, et par conséquent moins d'extension, que l'être. Ne faut-il pas dire même que l'être est l'extension absolue, tandis que la valeur est la compréhension absolue ? Ce qui suffirait à justifier l'antinomie radicale que l'on établit naturellement entre ces deux notions. Il n'y aurait là toutefois qu'une apparence si, comme nous l'avons montré dans notre livre *De l'Etre*, la compréhension et l'extension ne variaient en raison inverse l'une de l'autre que quand il s'agit de notions abstraites, mais non pas, dans le concret, où la plénitude et la totalité ne font qu'un. Dès lors faut-il dire que nous apercevons la valeur de chaque chose là où, au delà de son apparence limitée, nous parvenons à découvrir en elle ce nœud original de relations qui l'unit au reste de l'univers et qui lui permet d'exprimer encore le Tout à sa manière ? Faut-il dire que la valeur de chaque action réside au point où, au lieu de poursuivre une fin particulière, elle engage avec elle la destinée de tout l'univers ? N'est-ce pas dès lors, dans la relation de la partie et du Tout, telle qu'elle peut être connue ou voulue, que se forme du même coup l'essence ou la valeur de tout ce qui est ?

Cependant, il faut être prudent ; dans une identification substantielle entre la valeur et le tout, la valeur viendrait s'abolir : en voulant tout gagner, on risquerait de tout perdre. Il ne faut pas oublier que c'est l'acte par lequel le moi assume son être propre qui fonde la valeur à la fois de lui-même, de tous les objets auxquels il s'applique, de toutes les fins qu'il se propose d'atteindre. Toutefois on ne peut éviter de reconnaître, d'une part, qu'un tel acte suppose dans l'être du tout sa propre possibilité, de telle sorte que c'est dans l'être du tout qu'il faut trouver la racine de la valeur, et d'autre part qu'au moment où il assume son existence, le moi cherche invinciblement à fonder avec sa propre valeur la valeur du tout dont il fait partie et auquel il

coopère. De telle sorte que c'est bien en un sens dans le rapport du moi et du tout que réside l'origine même de la valeur. Seulement le préjugé qui empêche d'accepter une telle connexion comme évidente provient du fait que cette subordination au tout paraît plus statique que dynamique. Or, il faut bien voir que cette connexion ne met pas en jeu la considération du tout dans sa réalité immobile et déjà faite (car le tout ainsi défini est une pure chimère), mais dans l'acte même par lequel il se fait et dont dépend notre acte propre en tant qu'il prend en charge la responsabilité du tout, considéré à la fois dans ce qu'il est et dans ce qu'il peut être.

De l'être-tout à l'être-acte

On ne peut donc introduire une relation entre l'être et la valeur qu'à condition de substituer à la notion de l'être-tout la notion de l'être-acte.

Et on ne peut comprendre l'identification par le Moyen-Age des deux notions d'être et de perfection qu'à condition de ne point entendre par perfection l'achèvement de l'être-chose. Car la perfection est inséparable, comme l'avait admirablement vu Descartes, de l'infinité plutôt que de l'achèvement. C'est l'infinité d'une origine qui elle-même n'est jamais défaillante. Ainsi on comprendra sans difficulté la formule célèbre *ens unum, bonum, verum, pulchrum*, mais à condition d'entendre qu'il est la source de l'un, du bien, du vrai, du beau et non point un terme dernier qui les contient et qui les pétrifie. Il n'y a jamais imperfection ni déficience dans l'être, mais seulement dans notre propre participation à l'être, dans l'existence que chacun de nous doit assumer par un acte de liberté. Et si les modernes ne consentent pas à identifier l'être avec la valeur, c'est pour montrer qu'il n'y a point entre ces deux termes une coïncidence de fait dans laquelle nous pourrions nous reposer, mais que le sens de notre vie, c'est de chercher à l'obtenir à travers la relation de notre liberté intérieure et de la réalité sur laquelle elle agit (1).

Toutes les oppositions que l'on a pu établir entre l'être et la valeur cessent, dès que l'on s'aperçoit que l'être lui-même est

(1) La notion de l'acte ne contredit pas celle du tout, elle l'appréhende seulement dans sa pointe la plus extrême et la plus fine, dans cette sorte de culmination dont on peut dire que toutes les formes particulières du réel sont non seulement la limitation et la négation, mais aussi la condition et le soubassement.

acte. L'acte, en effet, c'est l'être même en tant qu'il crée ses propres raisons. Il est dans l'être ce qui explique le passage de la possibilité à l'actualité, c'est-à-dire indivisiblement ce qui le fait être et ce qui le justifie. C'est ce que nous éprouvons dans l'acte par lequel nous participons nous-même à l'être et qui est l'acte de volonté : ainsi s'explique le privilège des valeurs morales par rapport à toutes les autres ; elles seules mettent en jeu immédiatement et radicalement notre existence elle-même. Mais on peut dire aussi inversement qu'il appartient à la valeur de nous révéler que l'être est acte. Car on ne peut saisir la valeur autrement que par l'acte qui la produit et qui la met infiniment au-dessus de la réalité telle qu'elle est donnée. L'être pris à part est la mort de la valeur, mais la valeur est la vie même de l'être.

La condamnation de l'être réalisé au nom de la valeur, au lieu de nous replacer en face du néant, nous oblige à réduire l'être à l'acte considéré dans sa pure efficacité avant qu'il se soit manifesté par des apparences qui le divisent et l'altèrent. *C'est un retour à la source.* Ici on aperçoit la signification de toutes les démarches de purification, de désintéressement, de renoncement, de sacrifice, de toutes les vertus par lesquelles on a senti de tout temps que seul celui qui quitte tout est capable de tout posséder. Ce qui montre assez clairement que cette espèce d'être qui n'est qu'acte et que nous retrouvons après nous être séparés de tous les objets particuliers auxquels nous étions jusque-là attachés est en même temps pour nous la valeur suprême. La purification, le désintéressement, le renoncement, le sacrifice ne sont qu'en apparence des démarches négatives. Ce qu'elles nous font abandonner, ce sont des choses qui nous retenaient hors de nous-même et qui nous assujettissaient. Mais l'acte qui les abandonne est un acte positif qui nous libère et qui nous donne enfin la possession de nous-même. Cet acte qui met en lumière l'insuffisance de tout le reste, manifeste du même coup sa propre suffisance. C'est lui, précisément, qui nous fait tout gagner au moment où nous pourrions

craindre de tout perdre. Et ce n'est pas parce qu'il s'enferme dans une solitude stérile, mais c'est au contraire parce qu'il nous permet de retrouver dans une lumière nouvelle le monde que nous avons quitté : car le monde cesse désormais de nous être étranger, il acquiert pour ainsi dire de l'affinité avec nous, il est tout à la fois donné et créé ; il devient significatif dans toutes ses parties dont la plus humble reçoit une valeur qui, jusque-là, lui était refusée.

La valeur ou la positivité même de l'être

C'est seulement de l'être-acte enfin qu'on pourra dire qu'il est l'objet de l'affirmation la plus pleine et la plus parfaite, qui est la source concrète de toutes les affirmations limitées et imparfaites. Car cette source concrète n'est rien de plus que la valeur agissante, qui est à la fois l'origine et la fin de toutes nos pensées et de toutes nos actions, et le trait d'union qui les lie. L'être n'est étranger à la valeur que si on l'identifie à une chose, c'est-à-dire si on le mortifie. Car s'il est un acte qui ne peut trouver qu'en lui-même sa propre raison d'être, alors la difficulté est d'expliquer non pas comment il peut acquérir la valeur, mais comment il peut la perdre. Ce qui arrive, sans doute, chaque fois qu'il fléchit, se limite lui-même ou se subordonne à quelqu'une de ses déterminations.

De là cette impression que nous éprouvons non pas seulement qu'il y a une positivité de toutes les valeurs, mais que la valeur est en un certain sens la positivité de toute chose, que là où la valeur manque, l'objet peut subsister, mais non point sa signification, c'est-à-dire ce sans quoi l'objet serait pour nous comme s'il n'était rien.

L'être de la valeur se retrouve seulement dans l'acte par lequel elle est affirmée, désirée, voulue et aimée. A travers l'objet (qui est seulement représenté ou conçu) et par son moyen, ce que nous voulons, c'est la valeur dont il est porteur : il n'a point d'autre rôle que de nous la révéler et de nous permettre d'en prendre

possession. En d'autres termes, on peut dire qu'il est dépourvu de sens aussi longtemps qu'il s'impose à nous comme une chose qui prétend se suffire ; et ce sens, il ne le reçoit que lorsqu'il devient pour nous un mode d'expression et de réalisation de la valeur. Mais si la valeur est cette intimité de l'être que l'on ne peut pas regarder du dehors, et que l'on ne peut découvrir que du dedans en le vivant et en le faisant sien, alors *il ne faut pas dire que c'est en quittant l'être que l'on trouve la valeur, mais en l'atteignant.* Loin de rien ajouter à l'affirmation de l'être, la valeur nous en découvre le secret ; loin de nous détourner de l'être, comme on le croit, elle est l'unique voie qui nous permet d'y accéder. Et peut-être pourrait-on dire en renversant l'interprétation traditionnelle des rapports entre l'être et la valeur dans l'ontologie classique, *non pas que l'être est la mesure de la valeur ou du degré de la valeur, mais plutôt que la valeur ou le degré de la valeur est la mesure de l'être.* On comprend aussi facilement comment chacune de ces notions peut servir pour ainsi dire de critère à l'autre : si c'est l'être qui est posé d'abord, on s'interroge naturellement sur la valeur qu'il peut recevoir et si c'est la valeur, on s'interroge sur l'être qu'on peut lui donner. Cette double question atteste que la distinction des deux notions a pour objet de créer un intervalle à l'intérieur duquel doit s'accomplir l'acte même qui consomme leur unité. Loin, comme on le pense souvent, de nous permettre de juger de l'être et de le condamner, la valeur est le seul critère qui nous permet de le reconnaître.

La valeur ou le mouvement intérieur à l'être qui dissocie et réunit la réalité, l'existence et l'essence

On a montré justement que la dissociation de l'être et de la valeur apparaît comme une condition de la valeur (cf. Windelband, *Einleitung in der Philosophie*, p. 426). Car supposer qu'il y a un être donné qui porterait déjà en lui le caractère de la valeur, c'est abolir la valeur. Mais cet être donné, c'est justement ce que nous appelons la réalité. Or il est impossible, comme

on l'a vu, de confondre la valeur avec la réalité dont le rôle est seulement de l'exprimer, mais qui peut toujours la trahir, ni avec l'existence dont le rôle est toujours de l'introduire dans le monde, mais qui peut refuser de l'assumer, ni même avec l'essence si elle demeure un pur objet de pensée sans devenir la fin de notre volonté.

Cependant cette dissociation entre les différents aspects de l'être se produit au sein de l'être même, et elle exprime le caractère propre de la condition humaine, qui est toujours en état de crise, comme l'exprime le dogme de la chute, qui a toujours la nostalgie d'un paradis perdu qu'elle cherche sans cesse à reconquérir. Ce paradis perdu, c'est la source commune de l'être et de la valeur dont nous n'avons l'expérience que sous une forme dissociée, mais afin précisément que nous puissions le retrouver par un acte qu'il dépend de nous d'accomplir.

La valeur ne peut pas être identifiée avec l'être, mais elle est le mouvement intérieur à l'être qui contredit le réel en tant qu'il est donné, mais par un acte constitutif de l'existence grâce auquel elle cherche elle-même à acquérir une essence. On peut dire que la réalité est toujours une expression, l'existence, un véhicule, l'essence, un contenu. Mais l'être est la source d'où procèdent à la fois leur opposition et leur liaison. Or, c'est dans cette opposition et cette liaison que réside la valeur. 1° Elle nie la réalité, mais non pas décisivement, car elle cherche à se manifester, c'est-à-dire à se réaliser, sans jamais devenir elle-même une chose ; et peut-être pourrait-on l'opposer elle-même au réel en montrant qu'elle est non pas la négation du réel, mais un dépassement du réel, et si l'on pouvait dire, un surréel plutôt qu'un irréel. 2° Elle est l'existence en tant qu'elle se veut elle-même :

Mais si l'être est toujours intérieur à lui-même, au lieu que le propre de l'existence c'est d'être manifestée, on comprend que la valeur soit le cœur même de cette intériorité avec laquelle il n'arrive jamais à l'existence de coïncider, de telle sorte qu'il faudrait ratifier l'opposition qu'établit Hartmann dans un langage un peu différent du nôtre, entre l'être et l'existence en disant de la valeur qu'elle est, mais qu'elle n'existe pas ; c'est notre devoir précisément de faire qu'elle existe.

3° Elle n'y parvient que par la conquête de son essence qui ne peut se confondre elle-même avec la valeur, ni avant d'être devenue nôtre, car elle n'est alors qu'une possibilité, ni après l'être devenue, car elle n'est alors qu'un accompli et non point un accomplissement. Ainsi on pourrait dire en un sens que l'être est la source de la valeur, que l'existence en est l'agent, la réalité le phénomène, et l'essence le produit (1).

Le rapport de la valeur et de l'être chez Platon et chez Plotin

L'identité de la valeur et de l'être est marquée avec une grande force par Platon, bien qu'il mette le bien au-dessus de l'être, dans un texte célèbre et que l'on a cité, mais dont on a souvent abusé : car l'être dont il s'agit ici doit être entendu seulement de la réalité et de l'existence. Or l'être est pour nous l'acte suprême, c'est-à-dire l'être suréminent d'où procèdent l'une et l'autre et qui donne à chacune d'elles sa signification ou son efficacité.

Le rapport entre l'être et la valeur a été défini par Plotin avec plus de netteté encore. Chaque être pour lui désire le bien plus que l'être, ou l'être à cause du bien, ce qui semble prouver seulement que l'être est la condition du bien, ou le bien la raison de l'être. Mais Plotin va beaucoup plus loin, car seule la participation au bien donne à chaque être son être véritable, c'est-à-dire, cet être intérieur à lui-même où ce qu'il est coïncide vraiment avec ce qu'il veut être.

« L'être croit être d'autant plus qu'il participe davantage au bien. Plus la portion qu'un être a de bien est grande, plus son essence est libre et conforme à sa volonté ; elle ne fait donc alors qu'une seule et même chose avec sa volonté, elle subsiste par sa volonté. » (*Ennéade*, VI, 8, 13). Et il ajoute : « Tant qu'un être ne possède pas le bien, il veut être autre chose qu'il n'est, dès qu'il le possède, il veut être ce qu'il est... Son essence n'est pas en dehors de sa volonté. Par là elle se détermine, par là elle s'appartient. C'est par là que chaque être se fait et se détermine. »

Le rapport de l'être et de la valeur dans le christianisme

L'identification de la valeur et de l'être appartient à la tradition de la philosophie chrétienne comme le prouveraient tant de formules entre les-

(1) Il est remarquable que la formation du mot bien-être, en rapprochant ces deux mots admirables, les a singulièrement rabaissés l'un et l'autre, l'être ne désignant rien de plus que mon état et le bien, la complaisance que j'y prends. Toutefois, ce rapprochement est instructif, dans la mesure où il tend à abolir l'intervalle qui sépare l'être du bien, jusque dans cette forme humiliée d'une simple participation à l'être indépendante de toute action spirituelle, mais libre de tout obstacle et que l'on se contenterait de ressentir.

quelles on n'a que l'embarras du choix (cf. *Quidquid est, bonum est*, S. Augustin, *Confess.*, VII, 12 ; *Omne ens, inquantum ens est, est bonum*, S. Thomas, *Somme théologique*, I, 5, 3, ou la plus célèbre que nous avons citée plus haut : *Ens et bonum convertuntur*). Comment en serait-il autrement s'il est vrai qu'il y a au fond du christianisme et sans doute de toute religion, quelles que soient les épreuves auxquelles la vie puisse nous assujettir, un optimisme fondamental dont l'identification entre l'être et Dieu est pour ainsi dire l'expression dogmatique ? Or c'est là sans doute un effort moins pour réduire la valeur à l'être que pour réduire l'être à la valeur. Mais Dieu est le seul être en qui il y ait unité parfaite entre l'être et le vouloir-être, ce qui est sans doute la racine profonde de l'argument ontologique. Dans tous les êtres particuliers, il y a disparité entre l'être et le vouloir et sous le nom de valeur, ce qu'ils cherchent, c'est cette coïncidence en eux aussi de ces deux termes qui ne peut se réaliser sans doute, comme Plotin l'avait bien vu, que par leur union avec l'être parfait, c'est-à-dire avec la volonté absolue. Jusque-là, comment ne seraient-ils pas mécontents à la fois de leur existence propre et de toutes les formes particulières de la réalité manifestée ?

Conclusion

On ne peut définir la valeur que par son rapport avec l'être ; seulement ce rapport peut être conçu de manières très différentes ; car :

1° La valeur peut être regardée comme un non-être, quand on considère l'être lui-même dans son actualité phénoménale que la valeur dépasse par son idéalité. Cependant, ni la transcendance, ni l'idéalité ne peuvent être mises du côté du non-être ;

2° Si l'être est universel, et s'il n'y a rien en dehors de lui qui puisse être posé ni nommé, alors on comprend sans peine que l'on puisse faire de l'idéalité un domaine de l'être. Le problème sera d'opposer non pas la valeur à l'être, mais de caractériser la valeur dans l'être en disant, par exemple, qu'elle est l'être en tant que désiré ou voulu ;

3° On peut considérer enfin la valeur comme l'être en tant qu'il est l'acte qui produit sa propre raison d'être, et qui, à l'échelle de la participation, est astreint à devenir un objet pour l'intellect et une fin pour le vouloir. Toutes les formes de la réalité apparaissent alors par rapport à elle comme des modes qui l'expriment, mais qui la trahissent, toutes les formes de l'existence comme des assomptions par lesquelles l'individu cherche à en prendre possession et à la faire sienne.

La philosophie se renonce dès qu'elle cesse de considérer la valeur suprême comme étant l'être même, mais un être toujours agissant auquel nous pouvons toujours être infidèles par faiblesse ou par lâcheté. La philosophie est la quête de l'être qui ne fait

qu'un avec la quête et la mise en œuvre de sa signification et de sa valeur. Rien de plus beau que l'idée de cet être qui nous est constamment proposé, mais que nous ne pouvons pourtant posséder que par un consentement intérieur et une opération constamment renouvelée. Aussi ne faut-il pas laisser rabaisser la dignité même de ce nom d'être qu'il est impossible de prononcer sans respect, comme s'il cumulait en lui tous les modes positifs de l'affirmation et que là, où il cesse de trouver une application, il y eût place non pas même pour l'idéal ou pour la valeur, mais seulement pour toutes les formes de l'illusion ou du prestige.

SECTION V

LA TRANSCENDANCE DE L'ACTE

L'acte, ou la valeur considérée dans sa genèse

On ne s'étonnera pas que ce soit *l'acte qui fasse l'unité de l'être et de la valeur*. L'être en tant que donné est non seulement indifférent à la valeur, il nous demeure encore extérieur comme un spectacle qui nous est proposé. Il ne commence à avoir une valeur que lorsqu'il est pour ainsi dire agi par nous. Car tout acte est valorisation de lui-même et de tout ce qu'il actualise. En ce sens, la valeur procède de l'acte et non pas l'acte de la valeur, comme on pourrait le croire si on en jugeait par l'expérience qui ne donne des véritables relations spirituelles qu'une image renversée. La pensée, en créant la représentation du monde, la volonté, en modifiant sans cesse sa figure, ne cherchent l'une et l'autre que la valeur. Mais l'une et l'autre y participent du dedans et la poursuivent dans une sorte de mirage dont elle est toujours absente.

Aussi la valeur se reconnaît à ce signe qu'elle est toujours créatrice : mais elle est d'abord la création elle-même considérée

dans son opération et non pas dans son effet (1). La fin est une sorte d'objectivation de la valeur destinée à ranimer sans cesse notre activité imparfaite, mais qui risque toujours de nous faire oublier que c'est dans cette activité que la valeur réside et jamais dans un objet où elle viendrait se consommer et mourir. C'est pour cela qu'aucune fin ne peut nous satisfaire, mais seulement l'acte toujours renaissant qui ne cesse à la fois de la poursuivre et de la dépasser. *Au niveau de l'acte, être et valeur ne font qu'un ; et l'acte ne peut être mauvais ni pervers sinon par son défaut de pureté, c'est-à-dire par son asservissement à quelque objet.* Mais l'objet n'est jamais, pour lui, qu'un moyen ou un témoin qui commence à le corrompre dès qu'il le subordonne et qu'il le fascine (2).

Transascendance et transdescendance

Si l'on ne présupposait pas une identité secrète entre l'être et la valeur, on se demande comment on pourrait être amené à disqualifier le donné en le considérant seulement comme une apparence. On voit donc bien pourquoi l'être et la valeur apparaissent également comme transcendants : ni l'être ni a valeur n'appartiennent au donné ; mais l'être est l'idéal que cherche la connaissance et la valeur est l'idéal que cherche la volonté. Dans cette double recherche, l'esprit a toujours en vue son exercice le plus parfait et sa satis-

(1) Dans la création esthétique, c'est de l'acte créateur que l'objet contemplé nous donne pour ainsi dire la figure ; dans la contemplation esthétique, c'est encore l'acte créateur, qu'à travers l'objet je contemple.

(2) L'argument ontologique, toujours combattu et toujours renaissant, n'exprime rien de plus à travers toutes les formes intellectuelles que l'on a pu lui donner, que la découverte, au cœur de l'être, de la valeur qui le fait être. Disons seulement que dans cette union de l'infinité et de la perfection où se réalise, selon Descartes, le passage immédiat de l'essence à l'existence, c'est la perfection, loin d'exprimer un immobile achèvement, qui est la raison d'être de ce passage dont l'infinité exprime la fécondité sans mesure.

Au centre de l'argument ontologique on ne voit le plus souvent qu'un acte de la pensée qui nous découvre l'existence de Dieu dans son idée, mais cet acte ne nous ferait pas sortir de l'idée, il garderait un caractère exclusivement verbal, comme Kant l'a bien montré, s'il n'était pas l'expression, à l'échelle de la logique, de l'acte par lequel, à l'échelle de l'ontologie, Dieu est identifié avec l'être qui se veut être, c'est-à-dire qui s'engendre lui-même éternellement. La déduction de l'existence de Dieu à partir de son idée n'a de sens que si elle est le chemin d'une théogenèse ; et comme il serait impie de croire que nous pouvons nous-même engendrer l'existence de Dieu par les seules forces de notre raison, il serait aussi impie de penser, si Dieu est un acte et non pas une chose, que nous puissions le rencontrer autrement que dans l'acte par lequel, en nous engendrant, il nous fait participer à sa propre genèse.

faction la plus haute. Il est vrai que l'on peut s'interroger sur le bien-fondé d'une identification de l'être et de la valeur dans la transcendance. Ainsi Wahl conteste que la transcendance ait nécessairement de la valeur. C'est en ce sens qu'il distingue une transascendance et une transdescendance (*IXe Congrès international de Philosophie*, p. VIII, p. 58). A quoi on peut objecter que la difficulté est précisément de savoir au nom de quoi on pourra opérer cette distinction. Cette distinction ne peut se faire qu'à l'intérieur de la transcendance elle-même dont on voit bien alors que c'est elle qui pose le problème des valeurs et qui le pose parce que nous n'avons pas l'expérience d'une autre transcendance que celle d'une liberté qui est toujours capable de s'élever ou de descendre et qui n'exprime jamais rien de plus dans le monde des phénomènes que son ascension ou sa descente. C'est la même idée que l'on trouve dans cette affirmation de Kierkegaard que la propre *réalité éthique* de l'individu est la seule réalité.

Immanence et transcendance

Si l'essence de la valeur est de ne pouvoir jamais être donnée, si, dans le donné, toutes les valeurs disparaissent et s'égalisent, c'est que la valeur est l'au-delà du donné, un au-delà actuel et non point futur, puisque ce futur ne pourrait être pensé lui-même que comme un nouveau donné, un au-delà ontologique et non point imaginaire, puisqu'il possède les deux caractères essentiels de l'être, d'être intérieur à lui-même et d'être le moteur de tout acte que nous pouvons accomplir, ce qui suffit à le distinguer du néant, s'il est vrai que le propre du néant, c'est de ne point agir.

La valeur nous paraît étrangère au réel, alors qu'elle est seulement transcendante à toute chose réalisée, mais afin précisément qu'elle puisse lui donner un sens et devenir le principe de toute nouvelle réalisation. Elle est la justification de l'opposition et de la connexion entre le transcendant et l'immanent : elle élève notre âme jusqu'au transcendant, mais pour qu'elle l'immanentise.

Cependant ce rapport du transcendant et de l'immanent ne peut être réalisé que par la participation. Ainsi on peut dire que la valeur, c'est Dieu même en tant qu'il se révèle dans notre expérience, c'est-à-dire en tant qu'il se donne à nous ou qu'il se laisse participer par nous. Les différentes valeurs sont les différents

modes par lesquels se réalise ce don, c'est-à-dire cette participation. La nature est le véhicule par lequel elles parviennent jusqu'à nous : son rôle, c'est de permettre qu'elles apparaissent ; mais elles la divinisent ; elles ne s'opposent à l'être qu'afin de nous obliger à leur donner l'être. Elles sont idéales afin que par notre acte nous devenions capable de les faire nôtres (1).

L'acte, qui est au delà de tout ce qui est donné, donne pourtant sa valeur à tout ce qui peut être donné

Dire de la valeur qu'elle n'est jamais ce qui est, mais seulement ce qui doit être, ce n'est pas l'exclure de l'être, c'est dire qu'elle est dans l'être ce qui dépasse toujours le réalisé et qui, par conséquent, réside dans un acte qu'il dépend de nous d'accomplir, de telle sorte que l'être que nous possédons paraît toujours dépourvu de valeur par rapport à l'être que nous voulons, mais qui est lui-même dépourvu de réalité jusqu'au moment où, devenant l'être que nous sommes, il est destitué de valeur à son tour, afin que, cette valeur, nous la transférions précisément à ce qui le dépasse encore et qui s'offre de nouveau comme fin à une volonté toujours renaissante. Ce qui montre qu'on ne participe pas à ce qui est, mais seulement à l'acte créateur de ce qui est.

Mais sur ce point il importe d'être très attentif, car il y a un danger que l'on ne peut pas dissimuler à faire toujours de la valeur

(1) L'effort de M. Polin vise surtout à contester la doctrine selon laquelle la valeur posséderait une sorte de transcendance objective, qu'il remplace par une transcendance temporelle, une sorte de dépassement vers l'avenir où l'homme peut être considéré comme se suffisant dans son insuffisance même. La valeur est donc une invention personnelle, dont on ne saurait dire qu'il y ait proprement connaissance. On peut faire ici trois séries de remarques, à savoir :

1° Que la doctrine suppose la réalité ontologique du temps ;

2° Que dans le temps cette sorte d'invention permanente d'un nouvel avenir ne diffère pas sensiblement de la volonté de puissance telle qu'on la trouve chez Nietzsche ;

3° Que c'est l'éternelle possibilité de ce dépassement qui est ici en question : car si cette possibilité est elle-même une possibilité réelle, il semble que ce soit en elle bien plutôt que dans son actualisation dans le futur que réside la source première de toutes les valeurs ; de telle sorte que nous revenons vers cette transcendance transphénoménale que M. Polin cherche surtout à éviter.

un au-delà, un surplus que nous ne pouvons jamais atteindre, et qui doit nous conduire à disqualifier toute réalité telle qu'elle nous est donnée. On a beau dire que c'est là le moteur qui ne cesse d'animer notre vie et qui nous conduit à nous dépasser toujours : quelle vanité il y a à poursuivre un bien qui se dissout dès que nous le possédons ! La valeur alors réside dans ce mirage même. On ne peut pas réduire la valeur à cette sorte de saut perpétuel au delà du donné, qui ressemble à une fuite et qui ne cesse de nous arracher au monde et à nous-même. La valeur est inséparable du réel considéré dans l'acte par lequel la conscience non seulement l'appelle, mais encore le pénètre et le spiritualise, c'est-à-dire précisément parvient à le posséder. La valeur n'est pas l'impossibilité où nous sommes de jamais rien étreindre : elle est l'acte même par lequel, au lieu de répudier le réel, nous le transfigurons, et l'obligeons, quel que soit le visage qu'il nous présente, à devenir un *témoin* de la valeur. Alors la valeur cesse d'être un rêve qui se dissipe dès qu'il se réalise. Ce n'est plus un avenir imaginé qui nous sollicite vainement à agir, c'est le présent même dans la mesure où nous sommes capable de le réduire à sa pure essence et de le rendre nôtre. C'est l'avenir encore, mais dans la mesure où nous sommes capable d'en faire notre présent. C'est notre propre puissance d'agir en tant qu'elle trouve à s'exercer dans son rapport avec tous les phénomènes et tous les êtres qui sont devant elle. La valeur, pour être saisie, demande ces fortes mains qui peuvent seules produire la coïncidence entre le réel, tel qu'il nous est donné, et l'acte même que nous avons le dessein d'accomplir. Et la solidarité entre l'acte et le donné s'affirme d'une manière plus étroite encore si l'on observe qu'en un sens le réel lui-même dépasse toujours l'acte par lequel nous essayons de l'appréhender et qu'il fournit, pour ainsi dire, une matière toujours nouvelle à un acte que nous n'achevons jamais d'accomplir.

C'est parce que l'être est acte qu'en posant le réel il faut qu'il le valorise, et qu'en posant la valeur il faut qu'il la réalise. C'est

dans l'abstrait seulement qu'il est possible d'imaginer le réel comme indépendant de la valeur qui s'y ajoute ou la valeur comme étrangère au réel vers lequel elle aspire. Le réel reste la matière et l'effet de notre activité dont il marque le niveau et mesure l'insuffisance. Seulement, c'est cette activité elle-même qui est l'être véritable, et non point le terme qui l'exprime et où il est impossible de l'emprisonner.

On comprend maintenant comment on peut observer un rayonnement de l'acte à travers tout ce qui est donné ou comment tout ce qui est donné peut devenir transparent à l'acte qui lui donne sa signification. Ce rayonnement, cette signification, c'est la valeur qui se confond avec l'être même, en tant que nous pouvons le penser ou le vouloir et dont le donné n'est précisément que l'apparence. Ainsi toute chose, au lieu de demeurer chose, se transmue en valeur dès que l'acte s'en empare. Cependant la valeur ne s'achève jamais, comme on le pense, dans la possession d'une chose, mais, à travers une chose, dans la possession d'elle-même. La valeur nous fait participer à l'acte créateur en tant qu'il est un acte divin. Il est impossible qu'aucune chose donnée nous en fournisse jamais rien de plus qu'une sorte de témoignage. (cf. Lagneau, *L'Existence de Dieu*).

L'acte, ou le point de coïncidence de l'être et de la valeur

Il n'y a jamais eu d'autre problème métaphysique que d'expliquer la dualité des deux termes être et valeur, de chercher comment il arrive qu'ils paraissent s'opposer, comment on peut parvenir à les faire coïncider ; et la philosophie des valeurs a seulement l'avantage de lui donner une forme nouvelle.

Ainsi l'on comprend que l'un des penseurs contemporains qui ont le mieux approfondi la notion de valeur, Wilbur M. Urban ait pu dire : « Le principe de toute réflexion philosophique est l'inséparabilité de l'être et de la valeur et un système intelligible est une hiérarchie de valeurs. »

Tant il est vrai que malgré l'incertitude des inquiets qui ne parviennent pas à les rejoindre et le désespoir des pessimistes qui se complaisent à les heurter, l'être et la raison d'être doivent être liés l'un à l'autre, non point sans doute par une nécessité qu'il s'agirait pour nous de subir, mais par toutes ces opérations de la pensée et du vouloir qui font de notre vie à la fois son propre ouvrage et une participation de la conscience à l'acte même de la création.

Car si la valeur n'est pas un pur rien, il faut qu'elle se rattache à l'être de quelque manière, ou tout au moins qu'elle soit, comme on le dit parfois, avec un excès de prudence : « un domaine de l'Être ». Mais il y a même entre l'Être et la valeur une réciprocité singulière. S'il est vrai que l'Être n'a de signification qu'à condition qu'il soit « porteur de la valeur » et la valeur d'efficacité qu'à condition que l'être l'exprime et la réalise, il y a un sommet, ou, si l'on veut, une limite, où les deux termes s'identifient.

L'être absolu est un être qui est éternellement se faisant : c'est la métaphysique qui nous le livre. Mais elle n'y réussit qu'en révélant le moi à lui-même dans une participation à cet absolu où il fonde, avec sa propre volonté d'être, le sens et la valeur de chacune de ses pensées et de chacune de ses actions. Telle est la raison pour laquelle il semble que le moi puisse manquer la valeur, ou la répudier, et que la valeur elle-même puisse devenir un idéal sans réalité. Mais on ne peut faire que les formes les plus humbles de l'être, par le jugement même qu'on porte sur elles, ne soient en relation avec les plus hautes et ne contribuent à former des degrés d'où l'on part et où l'on monte dans l'échelle indivisible de toutes les valeurs. Inversement, on ne peut faire que cet idéal lui-même soit étranger à l'être, puisqu'il faut au moins qu'il soit un être de pensée, qui témoigne contre nous quand notre volonté lui est infidèle.

Il est remarquable encore que l'être ne puisse être nié, mais que la valeur puisse l'être. Mais c'est parce qu'il y a un aspect

par où l'être est donné, alors que la valeur ne peut jamais l'être ; la réalité s'impose à moi malgré moi et je détiens l'existence quel que soit l'usage que j'en pourrais faire. Au lieu que la valeur dépasse toujours, dans la réalité, l'apparence qu'elle nous donne et exprime, dans l'existence, son rapport avec l'Acte d'où elle procède et, à notre échelle, avec la volonté qui l'assume.

SECTION VI

L'ACTE QUI EST ESPRIT

Il n'y a d'acte que spirituel

L'acte qui se donne l'être à lui-même, au lieu de le recevoir n'est un acte véritable que s'il est proprement spirituel, ce qui veut dire s'il n'y a pas de distinction pour lui entre se produire et produire sa propre justification : c'est dire qu'il n'y a d'acte que de l'esprit et que tout autre acte participe de celui-là et l'imite à sa manière ; et il n'y a point de phénomène qui n'en soit une expression ou une limitation. Il porte donc en lui le caractère de la valeur parce qu'il ne peut pas se poser lui-même sans poser sa propre valeur et chercher la valeur de toutes choses : cette impossibilité de dissocier l'acte de la valeur résulte de la définition même de l'acte qui, autrement, serait dépourvu de conscience ou d'intériorité (c'est-à-dire serait une force et non point un acte) et, par conséquent, n'aurait point de raison d'être (c'est-à-dire d'exigence intérieure capable de le faire sortir du repos).

Le lien de l'être et de la valeur est la définition même de l'esprit. Mais pour que ce soit un lien vivant, il faut qu'il puisse à chaque instant être rompu et rétabli, du moins si l'on veut que chaque conscience garde, dans l'affirmation gratuite de la valeur, la plénitude de son indépendance spirituelle. Par là, on évite de considérer l'être comme une chose déjà faite, puisqu'il est l'acte même par

lequel il ne cesse de se faire, et qu'il n'a peut-être droit au nom d'être qu'à proportion de la valeur qu'il est capable d'acquérir. Ce qui permet de concilier le caractère absolu de l'Être avec le destin que chaque être se donne, avec son progrès et ses défaillances. Si le premier acte par lequel l'esprit se libère est l'acte par lequel il se détache du réel grâce à la négation, ce n'est pas afin de se mettre lui-même hors de l'être, c'est afin de se donner l'être grâce à cet acte qui lui est propre par lequel il essaie de faire coïncider l'être avec la valeur.

L'esprit comme source de toutes les valeurs

La valeur ne peut donc procéder que d'une activité qui, en se fondant elle-même, fonde du même coup sa propre valeur et la valeur de toutes choses, d'une activité qui s'engendre elle-même et, en s'engendrant, engendre ses propres raisons : or, telle est précisément la définition de l'esprit. Il n'y a rien au delà de l'esprit qui puisse servir à l'esprit de soutien ou de justification. Car si on demande qu'il se justifie, c'est lui-même qui fait la question et qui fait aussi la réponse. Il est un acte qui transcende tout le réel, qui n'est rien que par son exercice même, mais qui, dès qu'il s'exerce, donne aux choses leur intimité, leur signification et leur vie : au contraire, il les rend muettes, inertes et indifférentes dès qu'il commence à fléchir. Il est une *activité valorisante* qui se valorise elle-même dès qu'elle entre en jeu et valorise tout objet auquel elle s'applique. Et c'est parce que l'esprit ne fait rien de plus que de créer sans cesse des raisons d'être qu'il y a identité entre l'avènement de l'esprit et l'avènement de la valeur.

S'il est vrai qu'il faut mettre en question toutes les valeurs immédiates et particulières qui s'offrent à la conscience et dont on se demande si elles ne sont pas des préjugés qui s'imposent faussement à nous comme des valeurs, c'est que l'on pense qu'il y a un arbitre de la valeur qui ne peut être que l'esprit lui-même,

de telle sorte qu'aucune chose n'aura pour lui de valeur que si elle satisfait ses exigences essentielles et si elle lui est, en quelque sorte, consubstantielle.

On comprend maintenant pourquoi il est impossible de concevoir, comme le font les sceptiques et les pessimistes, qu'à une question sur l'existence de la valeur et le droit que nous avons à nous servir de ce terme, on puisse répondre par la négative. Car nous pouvons bien dire que le monde n'a pas de valeur, ou qu'il n'y a pas de valeur dans le monde, mais c'est parce que nous comparons le monde à une certaine exigence de l'esprit qui se met lui-même au-dessus du monde et qui, désespérant de le transformer, le rejette et s'enferme dans sa propre virtualité ; mais c'est déjà poser la valeur que de reprocher au monde d'ignorer la valeur : car celui qui le condamne le condamne toujours au nom de la valeur. Et l'on peut se demander si c'est du monde qu'il désespère ou de lui-même, qui n'a point le courage de vivre selon l'esprit, d'agir par lui sur le monde et de s'obliger à actualiser sans cesse les puissances spirituelles dont il dispose.

Mais on éprouve parfois une telle horreur à l'égard du monde tel qu'il est donné que, faute de pouvoir l'abolir, on ne pense qu'à le quitter afin de s'abîmer dans la chimère d'un esprit pur. Or, cet esprit pur, coupé de toute relation avec le monde que sa mission est de penser et de vouloir, mais non pas de nier, c'est la même chose que Rien. On dira que les étapes de son propre progrès sont toutes négatives : encore est-il vrai que, s'il n'emporte point dans cette ascension le souvenir purifié et spiritualisé de tout ce qu'il abandonne, il se résout à la fin dans un acte qui n'a plus d'emploi.

L'esprit comme valeur suprême

L'esprit ne juge de toutes les valeurs que parce qu'il se pose d'abord lui-même comme suprême valeur. C'est par cet acte même qu'il se constitue. Aussi toutes les valeurs sont-elles spirituelles : elles sont la marque à l'intérieur des choses elles-mêmes

de la présence de l'esprit qui se reconnaît en elles et qui les ratifie. Elles ne sont jamais rien de plus que des opérations de l'esprit qui prennent les choses comme support. Il ne suffit donc pas de dire de l'esprit qu'il est une valeur, parce que cela supposerait qu'il y en a d'autres au milieu desquelles il pourrait prendre place, ni même de l'identifier avec la valeur elle-même, ce qui risquerait d'en faire une substance dont les valeurs particulières seraient les modes. Il est la suprême valeur, mais en tant précisément qu'il est la source commune de toutes les valeurs.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que tous les caractères de la valeur se retrouvent en lui et en dérivent : car il est une activité qui n'est jamais donnée, qui peut toujours fléchir, que nous devons sans cesse maintenir en nous et ressusciter. Il ne cesse de nous arracher à la servitude des choses, mais chaque chose est capable de reprendre une valeur dès qu'il s'en empare pour la considérer comme l'effet ou le symbole de sa propre opération. L'être et la vie n'ont de valeur que par rapport à l'affirmation que l'esprit en fait. *La suprême valeur consiste à vouloir être un esprit et vivre par l'esprit ;* elle nous oblige à agir comme si l'esprit gouvernait le monde, à reconnaître partout sa présence et à rendre cette présence efficace avec la coopération de tous les êtres, dont chacun doit cesser d'être un scandale pour les autres afin de devenir pour eux un exemple, un auxiliaire et un médiateur.

Enfin, si nous essayons de saisir l'esprit dans son acte le plus secret, là où aucune ombre ne vient le ternir, il est indivisiblement attention pure et pur amour, attention à lui-même et amour de lui-même. Ajoutons enfin que, dans ce sommet où l'esprit ne cesse d'exercer son activité sans connaître de relâche, de retard ni de fléchissement, nous sentons à quel point l'activité du moi se trouve elle-même surpassée : il lui semble qu'elle reçoit de plus haut la force dont elle dispose ; c'est une activité toujours en travail et qui n'est jamais égale au principe qui l'inspire et sur lequel elle règle toutes ses opérations.

L'esprit ou la solidarité de toutes les valeurs

On comprend aussi comment, au plus bas degré de la hiérarchie des valeurs, on peut penser que les valeurs dépendent de l'individu, c'est-à-dire du corps, qui apparaîtrait à la fois comme un centre de perspective sur le monde et comme un étalon par rapport auquel tous les objets qui sont dans le monde acquerraient tout à coup une inégalité d'intérêt ou de sens. Mais ce ne sont là que des valeurs relatives et nul ne consentira à faire du corps la valeur absolue qui en serait l'arbitre : car le corps lui-même ne peut être que l'instrument d'une vie qui porte en elle sa propre justification et qui est la vie même de l'esprit ; c'est celle-ci qui, à travers le corps, se réalisera par ces fonctions différentes qui nous permettent d'introduire la vérité dans notre représentation du réel, la beauté dans le rapport de cette représentation avec notre sensibilité, le bien dans le rapport de notre conscience avec toutes les autres. Tout au plus peut-on dire que le propre d'un corps comme le mien, c'est de m'arracher à l'indifférence objective et de commencer à me faire pénétrer dans cette intimité subjective qui, dès qu'elle devient parfaitement pure, ne fait qu'un avec l'essence même de l'esprit. C'est, par l'intermédiaire du corps, la référence à l'esprit qui donne sa valeur à la plus humble chose, à l'action la plus élémentaire.

Il est même facile de montrer comment les valeurs inférieures ne sont rien de plus que des échelons de sa marche ascensionnelle, qu'il ne réussit jamais à s'en passer, bien qu'elles deviennent la marque de sa servitude s'il refuse de les dépasser. Quant aux valeurs supérieures dont aucune n'oblige jamais le libre mouvement de l'esprit à s'interrompre, on peut assez facilement les réduire à l'unité si on porte chacune d'elles jusqu'à son sommet le plus haut. C'est ce qui arrive si la vérité n'est pas limitée seulement à la vérité de l'objet ou du concept, si elle devient la conscience même que prend l'esprit de son exercice pur et, pour

ainsi dire, de sa transparence à lui-même. Elle rejoint alors le bien qui, si on le distingue des actions bonnes considérées dans leur contenu particulier, n'est rien de plus que l'esprit lui-même en tant qu'il est une activité créatrice de la personne et de toute société entre des personnes. Mais alors la vérité et le bien ne se distinguent plus de la beauté qui ne réside plus dans les choses, mais dans l'esprit encore, et résulte pour lui beaucoup moins de la contemplation des choses que de la contemplation de son propre jeu : car il y a un chemin qui monte de la beauté sensible à la beauté spirituelle, et c'est celle-ci que nous essayons de retrouver dans l'autre.

Il est donc insuffisant de dire que la valeur est individuelle et même qu'elle est humaine, ce qui la rendrait irrémédiablement relative, alors qu'elle n'a de sens que par le contact de l'esprit, c'est-à-dire de l'absolu. C'est ce contact même, infiniment supérieur à tout plaisir purement individuel et à toute joie purement humaine, et qui est d'une tout autre nature, qui explique l'émotion incomparable qu'elle nous donne, auprès de laquelle toute autre émotion paraît un signe de notre faiblesse et celle-là seulement de notre grandeur.

Être et valeur ou les deux dimensions de l'esprit

Au cœur même de la théorie de la valeur, on rencontre le problème capital de la métaphysique, qui est de savoir si la conscience doit être subordonnée à l'objet ou l'objet à la conscience, c'est-à-dire si la conscience doit spiritualiser le réel ou se matérialiser elle-même. Tout le monde voit bien que la nature ne porte pas en elle-même le caractère de la valeur avant que notre conscience s'y applique pour la transfigurer par l'art ou la dépasser par la moralité. Le propre de la valeur c'est, comme l'esprit lui-même, d'être toujours offerte, mais de n'être jamais donnée, de telle sorte que c'est toujours à l'esprit de la faire surgir par un acte de contemplation ou de création qu'il lui appartient d'accomplir.

Discerner la valeur à travers les choses elles-mêmes par une sorte de transparence spirituelle, ou les contraindre à recevoir la marque de la valeur dans la mesure où elles peuvent dépendre de notre action, telle est la double tâche de l'esprit. Et ces deux attitudes, loin de s'exclure, ne se distinguent que par leur objet. Tout l'effort de l'esprit consiste indivisiblement à savoir imprimer une valeur aux choses et reconnaître la valeur qui est dans les choses. Ainsi, loin que la valeur suppose toujours la négation du réel, elle appelle au contraire sa ratification, tantôt par la découverte, au sein de l'apparence, de sa signification cachée, tantôt par la requête de l'acte même qui la lui impose. S'il n'y a de valeur que spirituelle, il faut, pour qu'elle diffère toujours du monde tel qu'il est donné, qu'elle réside dans une idée qui est la justification de ce donné ou dans un acte qui l'y rend conforme. De part et d'autre, elle remonte jusqu'à la source où le réel puise son intelligibilité, soit que lui-même nous la livre, soit qu'il attende que nous la lui donnions. De cette source, être et valeur ne se distinguent que parce qu'ils expriment sans doute *les deux dimensions essentielles de l'esprit*. C'est leur relation qui est l'être même de l'esprit. L'important est de savoir comment elles réussissent à s'opposer et pourtant à s'accorder.

Le problème de la valeur de la valeur

Ce qui prouve enfin que la valeur ne peut jamais être distinguée de l'*esprit en acte*, c'est que, poser le problème de la valeur, c'est poser du même coup le problème de *la valeur de la valeur ;* ici, il est vrai, il semble que l'on s'embarrasse dans un cercle où la valeur est supposée par l'acte même qui la met en question. Cependant, il est évident qu'il ne peut pas y avoir de justification de la valeur qui ne s'expose au reproche de cercle vicieux. Car ce principe qui sert de repère à toutes les valeurs doit être lui-même l'absolu de la valeur. De telle sorte qu'à moins d'entrer dans une régression à l'infini, il faut essayer de découvrir une intuition de

la valeur présente dans tous les jugements de valeur et qui les fonde sans avoir besoin d'être fondée elle-même.

Il en est ainsi de l'intuition de l'être dont on ne peut pas imaginer qu'il existe un principe qui l'authentifie, car ou bien ce principe est *un autre être* au delà duquel il faudrait remonter indéfiniment, ou bien c'est l'absolu de l'être déjà présent dans tout jugement que l'on porte sur toutes les formes particulières de l'être. De la même manière, quand on s'interroge sur la valeur de la valeur, on voit assez clairement que l'on se trouve en présence d'un premier terme, comme quand on s'interroge sur l'être de l'être ou sur la pensée de la pensée. Ce qui montre que, comme l'être et comme la pensée, la valeur témoigne d'elle-même. Elle ne se définit ni ne se prêche (1).

Seulement, il ne faut pas dire que ce terme au delà duquel on ne remonte pas échappe à l'intelligence, sous prétexte qu'il ne peut pas être réduit à des raisons qui le fondent, car il exprime un acte de volonté qui produit lui-même ses propres raisons, ce qui signifie qu'il est un esprit, c'est-à-dire un acte où le vouloir et l'intellect coïncident. On trouverait une confirmation de cette thèse dans l'analyse du jugement de valeur qui peut être défini comme un jugement dans lequel le vouloir produit, en quelque sorte, sa propre intelligibilité. Ainsi, le problème de la valeur de la valeur montre suffisamment, non pas, comme on le dit toujours, que nous sommes au rouet, mais que nous sommes au cœur même de la réflexion, là où l'esprit s'engendre lui-même en engendrant sa propre justification (2).

Cette observation suffit à montrer qu'au delà de toute science des valeurs il y a une philosophie des valeurs, qui est peut-être

(1) On peut présenter les choses autrement en disant que, si l'on pense qu'il y a identité entre la valeur et l'esprit, il est impossible pourtant que l'on prouve la valeur de l'esprit : car c'est un autre esprit qui devrait le faire.

(2) L'expression valeur de la valeur peut être prise dans un sens plus limité, comme on le voit dans le *Vocabulaire* de Lalande qui l'entend de la valeur affirmée et reconnue dans un jugement qui approuve (ou désapprouve) l'évaluation commune (art. *Valeur*, critique, I).

l'essence de toute philosophie, s'il est vrai que le propre de la philosophie, c'est précisément de se détourner de tout objet constitué pour l'étudier dans sa naissance même, c'est-à-dire dans l'acte qui le constitue. Car si on se rend compte que cet acte nous découvre l'intériorité de l'être à lui-même et sa relation avec son expression phénoménale et qu'en posant la valeur, il pose, avec sa propre raison d'être, la raison d'être et tout ce qui peut être, alors on s'aperçoit sans peine à quel point il est injuste de parler de la philosophie des valeurs comme d'une doctrine nouvelle, alors que le problème de la valeur a toujours été le problème central de toute philosophie véritable (1).

Question de vocabulaire

On ne saurait passer sous silence que l'impossibilité de poser le problème de la valeur de la valeur a été évoqué (par exemple par M. Polin) pour montrer que, si la transcendance est le principe de toutes les valeurs, on ne saurait lui accorder à elle-même aucune valeur. Le principe d'évaluation est pleinement neutre (*La Création des valeurs*, p. 163). De la même manière, on peut se demander si, non seulement dans le spinozisme, mais encore dans toutes les théories proprement ontologiques, au lieu d'identifier l'Etre ou Dieu avec la valeur suprême, comme le fait par exemple M. Le Senne, il ne faut pas dériver la valeur de la simple relation entre l'être infini et l'être fini, dès que celui-ci, loin de s'enfermer dans ses propres limites, aspire à les dépasser en faisant incessamment retour vers sa propre origine. C'est l'être qui serait alors transcendant à la valeur ; et il ne se changerait en valeur que pour l'être qui en participe. Telle est la thèse que nous avons nous-même défendue dans notre livre *De l'Etre* (p. 49, 2e éd.). On observera que cette thèse, du moins en apparence, est juste l'inverse de celle de Platon, pour qui c'est le bien qui est au-dessus de l'être et qui fonde sa possibilité même.

(1) Cette analyse permettrait peut-être d'une certaine manière d'apaiser les *Doutes sur la philosophie des valeurs* que M. Bréhier exprimait dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (numéro de juillet 1939), car il doutait que le principe de valeur pût être lui-même une valeur. Mais de même qu'on ne peut pas remonter au delà de l'être pour chercher ce principe d'où il dérive et qui ne porterait pas en lui le caractère de l'être, de même on ne peut pas remonter au delà de la valeur pour chercher ce principe qui pourrait la fonder sans être lui-même une valeur : mais cet apparent cercle vicieux est aussi le signe que l'on se trouve ici en présence d'un principe premier. A cet égard le rapprochement entre être et valeur est singulièrement instructif car il suggère précisément que dans l'être même, la valeur est le principe qui l'engendre et le justifie, ce qui montre que dès que la participation a commencé, l'apparente défaillance ontologique est le signe d'une défaillance axiologique.

Seulement on ne voudrait pas que le débat ici tournât autour d'une simple question de vocabulaire. Car dire que le principe d'évaluation ne peut être l'objet d'aucune évaluation, c'est dire qu'il en est la source, c'est-à-dire aussi qu'il est un acte qui est au-delà de toutes les valeurs parce qu'il les produit. Parallèlement, dire que le Bien est au-dessus de l'être, c'est dire qu'il est générateur de toutes les existences. Alors il n'y aurait aucune difficulté à définir tour à tour comme Bien ou comme Etre l'acte dont ils procèdent l'un et l'autre et que l'on peut considérer à la fois comme l'origine de ce qui vaut et la justification de tout ce qui est. De la même manière, on demandera de l'absolu s'il est lui-même la valeur suprême, comme le soutient la philosophie traditionnelle, ou s'il est étranger à la valeur et d'un autre ordre, la valeur naissant précisément de la relation avec lui de tous les modes du réel et du possible. On retrouverait là l'argument célèbre sur les qualificatifs que l'on peut attribuer à Dieu et qui, comme l'a montré Denys, et comme Spinoza semble le reconnaître à propos de l'entendement et du vouloir, permettent de définir l'essence de Dieu tantôt par la perfection des propriétés dont nous avons l'expérience, tantôt comme leur négation. Mais ces deux conséquences se trouveraient réconciliées si on consentait à faire ici une application de la notion de limite : car le propre d'une limite c'est que tous les termes de la série tendent vers elle et s'en approchent plus ou moins et qu'elle leur est pourtant transcendante, comme si elle était au-dessus d'eux et d'une autre nature.

On fera la même observation en ce qui concerne tous les termes qui évoquent une intériorité, à savoir l'esprit, la liberté et la conscience elle-même. Car on ne saurait dire si chacun d'eux peut être élevé à l'absolu ou si l'absolu leur demeure étranger, précisément parce qu'il en est la source.

CHAPITRE III

VALEUR ET PARTICIPATION

SECTION VII

L'ACTE DE PARTICIPATION

La participation à l'être ne se réalise que par l'intermédiaire de la valeur

La dissociation de l'être et de la valeur, c'est-à-dire, d'une manière plus précise, de ce qui est donné et de ce qui est voulu est le seul moyen dont nous disposons pour détacher notre existence indépendante du Tout de l'être avec lequel pourtant elle ne cesse de coopérer. Car il faut que l'Être s'impose à moi comme un fait afin que je puisse l'assumer par un acte qui n'engage que moi seul. Et il faut que ce fait puisse m'apparaître comme indifférent aussi longtemps qu'il demeure pour moi un simple fait, c'est-à-dire que je me borne à me le représenter. Mais la représentation que j'en ai le réduit pour moi à une simple apparence. Au contraire, dès que je commence à agir, je trouve accès à l'intérieur de l'être lui-même et j'introduis en lui la valeur par cette fin qu'en lui je m'assigne et que j'entreprends de faire mienne.

Quand on évoque un tout et les parties qui le forment, on n'a de l'univers qu'une conception analytique, statique et représen-

tative. Mais l'existence réside dans l'exercice d'un acte de liberté qui, quand il ne se produit pas, réduit notre être à l'état de chose : il perd à la fois son intériorité et sa raison d'être. Dès qu'on a affaire, au contraire, à un acte que l'on accomplit, cet acte même, s'il emprunte d'ailleurs toute l'énergie dont il dispose, trouve dans un consentement et un engagement intérieur sa propre justification. *Il n'y a de participation réelle à l'être que celle qui se fonde sur l'affirmation de la valeur.* Car si l'être ne porte pas en lui-même le caractère de la valeur, nous ne pourrons faire autrement que de le lui imprimer par la volonté ou par la simple acceptation d'y participer. L'être et la valeur s'appellent, si l'être est considéré dans son intériorité ou, si l'on veut, dans son acte générateur, et s'opposent, si l'être est considéré dans son extériorité et sa phénoménalité. C'est que la dissociation de l'être et de la valeur ne peut pas se produire à l'égard de l'intimité de l'être (puisque cette intimité, c'est l'être se faisant et, en se faisant, produisant les raisons qui le justifient), mais seulement à l'égard de l'être manifesté dont l'extériorité, qui est l'effet de son impuissance à se faire, demande toujours une explication qui vienne d'ailleurs. *L'intimité de l'être réside dans une densité spirituelle qui est, comme on le voudra, la valeur de l'être ou l'être de la valeur.* Une expérience assez pénétrante de l'être se confond donc avec l'expérience de sa valeur : car c'est par son rapport avec l'essentiel de nous-même qu'il nous livre pour ainsi dire ce qu'il a lui-même de plus essentiel. Telle est la raison pour laquelle une description fidèle du réel se transforme pour nous aussitôt en une table des valeurs, à condition que ce ne soit pas une description purement extérieure, mais une description vivante, où le sujet, s'engageant pleinement dans chacune de ses démarches, trouve dans chaque aspect de la réalité un caractère qui lui répond.

En définissant la valeur par l'intérêt même que nous prenons à l'être, nous voulons dire sinon qu'il y a une consubstantialité entre notre être propre et l'être total dans lequel il se trouve

placé, du moins que cette valeur même que le moi reconnaît à l'Être est inséparable de la valeur que, grâce à lui, il est capable d'acquérir. Ainsi la valeur, qui dépasse toujours notre opération, réside pourtant non point dans une chose hétérogène à l'opération, mais dans une activité originaire qui soutient l'opération et dont celle-ci est une forme imparfaite et divisée. De telle sorte que la valeur est l'être même considéré dans cette source spirituelle qui est cause plénière de soi, qui produit sa propre raison d'être, où ne réside aucune donnée qui lui soit extérieure et qu'il soit obligé de subir. C'est là pourtant une sorte de définition-limite de la valeur : car la valeur ne peut pas prendre une telle forme à l'intérieur d'une conscience finie, qui se constitue précisément par le rapport d'une opération et d'une donnée.

La participation crée et résout l'antinomie de l'être et de la valeur

Si nous dissocions être et valeur, c'est donc seulement dans la mesure où nous sommes nous-mêmes des êtres finis, de telle sorte que la valeur, c'est, dans la participation elle-même, moins la réalité qu'elle nous donne que tout ce qui la fonde et qui la dépasse. Elle n'est point Dieu en soi, qui est être, mais Dieu par rapport à nous, c'est-à-dire en tant qu'il est l'objet de notre recherche et de notre amour. En ce sens, l'être est au-dessus de la valeur, mais la valeur nous le découvre en tant qu'il sollicite notre volonté et qu'il est digne d'être voulu.

On comprend, dès lors, que l'être particulier ne puisse définir la valeur que par ce qui lui manque et qu'il cherche à acquérir. De telle sorte que la vie elle-même doit lui apparaître sous la forme d'un développement indéfini. Ainsi s'explique aussi que la valeur doive apparaître toujours comme un dépassement, mais qui espère se changer en possession. Ce qui se confirme assez bien quand on observe que, si l'être du moi se définit par une insuffisance qu'il cherche sans cesse à réparer, la valeur apparaît

toujours comme un désir satisfait ou un vide comblé (1).

Ainsi la participation seule est capable de résoudre l'antinomie de l'être et de la valeur comme elle résout toutes les autres (2). C'est dans l'être qu'elle nous inscrit, mais par une démarche qui est nôtre et qui est toujours inachevée. Elle puise dans l'acte infini le mouvement qui l'anime, mais cet acte la dépasse, de telle sorte que la valeur est à la fois en elle et au delà d'elle.

De là dérive cette oscillation qui conduit à considérer la valeur comme résidant tantôt dans l'intention, ainsi qu'en témoigne la création morale, et tantôt dans le résultat ainsi qu'en témoigne la création esthétique. La valeur est le chemin qui les unit. Elle n'existerait pas sans l'intention où notre conscience elle-même s'engage, mais qui est stérile et impuissante sans le résultat qui l'éprouve et qui l'accomplit. On expliquerait de la même manière pourquoi la valeur est individuelle par l'acte qui l'assume et universelle par l'exigence à laquelle il est tenu de satisfaire, pourquoi il semble qu'elle soit toujours capable de croître comme la participation elle-même, bien qu'elle s'exprime en chaque point par une qualité unique et indivisible, pourquoi elle implique toujours un ordre hiérarchique et pourtant une option entre deux extrêmes, pourquoi la liberté, sans laquelle elle ne serait rien, peut toujours se prononcer pour elle ou se retourner contre elle, pourquoi enfin elle est une, comme la source où elle puise, et infiniment diverse, comme les circonstances particulières à l'intérieur desquelles elle s'actualise.

(1) Quand on dit d'un être qu'il se suffit à lui-même, on peut l'entendre en deux sens différents et contradictoires, car il peut s'agir, d'une part, d'un être qui est au-dessus de tous les désirs parce qu'il est l'acte suprême d'où dérivent tous les désirs en tant qu'ils sont dans toute activité particulière les marques mêmes de son impuissance, et d'autre part d'un être qui est au-dessous de tous les désirs et incapable d'en ressentir aucun, comme on le voit dans la matière dont on dit seulement qu'elle est indifférente ou qu'elle est simplement ce qu'elle est. La participation exprime une sorte d'intermédiaire entre ces deux extrêmes : c'est une insuffisance qui aspire à se suffire, grâce à la médiation de la valeur.

(2) Lorsque Platon met le Bien au-dessus de l'être, c'est moins, comme on le croit, pour dissocier l'être de la valeur que pour montrer dans la valeur le fondement de la participation à l'être.

La corrélation de l'activité et de la passivité dans la participation

La considération de la valeur apporte une illustration saisissante du caractère original de la participation qui est toujours en partie imposée, en partie voulue, qui témoigne de notre passivité, c'est-à-dire de notre assujettissement à des conditions d'existence que nous n'avons pas choisies, et de notre activité, puisqu'il nous appartient d'en tirer parti et de les infléchir. Ainsi elle suppose un acte intérieur, mais qui, recevant son élan de plus haut, est corrélatif d'une donnée qui l'oblige à recevoir tout ce qu'elle peut acquérir : celle-ci borne le sujet et l'enrichit à la fois, elle arrête son aspiration et pourtant la réalise. En ce point mystérieux et indivisible où la présence de la valeur est reconnue, on peut dire que, par une même opération, le sujet entre dans l'existence et l'objet reçoit une signification.

C'est pour cela que l'objet lui-même n'est jamais absolument indifférent à la valeur. On le voit bien quand on l'oppose à l'illusion que l'on nomme ainsi pour la déconsidérer. Et par opposition avec elle, c'est l'objet qui a de la valeur, et même c'est la valeur qu'on lui accorde qui le définit comme objet. L'objet n'existe comme tel que quand il est pris en considération. Et si l'on songe à la relation que M. Le Senne établit entre les deux termes obstacle et valeur, on peut bien dire alors que le réel est d'abord ce qui nous résiste, mais qui oblige toute notre activité à entrer en jeu, non pas seulement, comme on pourrait le penser, pour fonder sa propre valeur sur l'effort même qui le surmonte, mais encore pour convertir cette résistance en un objet que notre pensée saisit et qui nous découvre déjà sa signification, c'est-à-dire son essence proprement spirituelle.

Si le propre de la participation, c'est de produire sans cesse une opposition entre un acte imparfait et une donnée qui s'impose à lui et qui le limite, c'est là une condition même de la vie à laquelle il importe d'abord de dire oui : sans quoi nous n'aurions aucune

existence, car ou bien nous ne serions pas encore un moi détaché du tout de l'être, ou bien nous ne serions qu'une simple donnée, c'est-à-dire non pas un moi, mais une chose pour un autre que moi. Aussi la valeur elle-même est-elle toujours cherchée dans une rencontre, mais dans une rencontre où la correspondance serait si parfaite entre l'opération et la donnée que la donnée apporterait à l'opération ce qu'elle cherchait et qu'elle était incapable de fournir, de telle sorte que la donnée pût apparaître elle-même comme le fruit de l'opération. Le donné est la marque de notre limitation et l'acte la marque de notre puissance, mais la rencontre nous fait toucher du doigt, au sein même de la participation, le point où l'être et la valeur se trouvent à la fois séparés et unis.

Le donné défini comme le phénomène de la valeur

Cependant, comme la valeur procède de l'acte en tant qu'il s'oppose à la donnée qui le manifeste et qui le limite, nous dirons de cette donnée elle-même qu'elle n'est jamais que le phénomène de la valeur. Ainsi s'explique qu'elle reste hétérogène à la valeur, mais qu'elle en garde toujours quelque trace : car il faut qu'elle témoigne pour elle, sans quoi la valeur ne serait rien de plus qu'un rêve pur. Dès lors on comprend sans peine pourquoi, aussi longtemps que l'être est identifié avec le donné, on ne peut définir la valeur que par un acte de négation à l'égard de l'être, bien que l'on soit obligé ensuite de chercher à les faire coïncider. Ce qui conduit à accepter le monde tel qu'il est comme le champ de notre action, qui le marque de son empreinte et ne cesse de le transformer. On dira sans doute que c'est dans ce monde en tant qu'il est voulu par nous que la valeur atteste son caractère d'objectivité. Mais le propre de la volonté, c'est de se dépasser toujours : ainsi elle dépassera toujours tout objet dans lequel la valeur s'est momentanément incarnée ; de telle sorte que toute valeur apparaît en même temps comme non-donnée, comme étant un surcroît

qu'il dépend de nous de produire. Car, si la valeur elle-même réside dans une parfaite intériorité de l'être à lui-même, c'est-à-dire dans un acte purement spirituel, il est évident qu'au niveau de la condition humaine, il y a toujours un écart entre la valeur pure et l'emploi que nous en faisons. Mais nul ne peut pourtant la rendre sienne qu'à condition de la mettre en œuvre, de la communiquer et de la rendre efficace dans un monde commun à tous. Participer à la valeur, c'est l'actualiser, et, en l'actualisant, y faire participer autrui.

Ainsi le réel nous sépare de la valeur, mais il nous ouvre le chemin qui nous permet d'y accéder. C'est pour cela que nous appliquons notre volonté à modifier le monde, comme si nous pensions que nous réussirons un jour à saisir en lui la valeur elle-même. C'est là une illusion toujours renaissante qui explique tous les progrès de l'individu et de l'humanité. Mais ils sont toujours incertains et précaires, car la valeur n'est pas là. L'objet n'en est jamais qu'un témoin. La faiblesse de la plupart des hommes les invite, il est vrai, à penser que la valeur devrait être donnée et à se plaindre qu'elle ne le soit pas. Mais le propre de la valeur, c'est de se découvrir à nous par le rapport vivant que nous avons avec elle, par l'usage que nous sommes capable d'en faire en tant qu'elle est l'expression du jeu même de notre activité spirituelle. Les plus humbles choses peuvent servir alors à manifester les valeurs les plus hautes, alors que les choses les plus précieuses, dès que l'esprit les abandonne, sont destituées de toute valeur. Notre activité intérieure cherche toujours en elles son exercice le plus pur. Dans nos créations les plus belles, l'objet créé est oublié et presque aboli dans la conscience même de l'acte qui le produit et de la joie qu'il nous donne par son seul accomplissement. C'est la valeur qui est l'être véritable dont les modes qui le manifestent ne se distinguent plus. Aussi voit-on que la valeur est toujours en action dans le monde. Celui qui participe à l'être de la manière la plus profonde, c'est celui dont la volonté crée le plus de bien

dans le monde, dont l'intelligence y découvre le plus de vérité et la sensibilité le plus de beauté. Le caractère inimitable de la valeur consiste dans cette puissance de rayonnement par laquelle elle reconnaît toujours dans la nature de nouvelles raisons de l'admirer, dans les autres hommes de nouveaux motifs de les aimer, dans les épreuves qui nous sont offertes de nouveaux moyens d'avancement spirituel. Mais toutes ces raisons, tous ces motifs, toutes ces épreuves s'abolissent également dès que la valeur est niée, c'est-à-dire dès qu'elle se résout en une réalité toute faite et qu'il suffirait de constater. Par conséquent la foi dans la valeur, c'est la foi dans une action qu'il dépend de moi de produire : mais il arrive que je m'y refuse. Il ne subsiste alors que le donné. Le bien, le beau, le vrai, c'est l'être même que les apparences manifestent ou dissimulent selon que j'exerce ou non la fonction intellectuelle, esthétique ou volontaire qui me les découvre, c'est-à-dire qui leur donne l'être à l'intérieur de ma propre conscience. La foi dans la valeur est une foi ontologique. Elle réduit le monde à n'être qu'une apparence dépourvue de signification s'il n'est pas une voie qui nous conduit vers l'être, c'est-à-dire vers la valeur et, en cherchant la valeur, me donne l'être.

C'est donc seulement si l'on refuse de distinguer l'être de l'objet, c'est-à-dire de la *res* ou de la réalité considérée dans son caractère de phénoménalité qu'on a le droit d'opposer l'être à la valeur. Mais elle est elle-même un être indiscernable de l'acte qui l'affirme et qui est le fondement commun de toute affirmation quelle qu'elle soit. La foi dans la valeur, c'est la foi dans cet être qui surpasse toute existence actuelle, qui la soutient, qui la vivifie, et vers lequel celle-ci aspire sans cesse à se hausser. Il y a, si l'on peut dire, un réalisme dynamique de la valeur qui, loin de rendre nos efforts inutiles, les suscite et les récompense.

La participation nous oblige-t-elle à distinguer parallèlement des degrés de l'être et des degrés de la valeur ?

Le problème de la participation nous oblige à évoquer de nouveau le problème des rapports entre la qualité et la quantité : il semble que la participation doive nécessairement nous conduire à l'idée d'un accroissement d'être qui se confondrait avec un accroissement de valeur. On retrouve cette thèse sous des formes différentes, soit dans la tradition classique qui opère une sorte de réduction de la valeur à l'être dont témoigne l'emploi des mots réalité et perfection comme synonymes, soit dans la liaison si embarrassante reprise par Descartes entre l'infini et le parfait, soit même dans cette promotion indéfinie de l'élan vital que l'on trouve chez Bergson et dont on peut se demander après avoir lu *Les Deux Sources* si elle ne coïncide pas nécessairement avec un progrès de la valeur.

C'est le même problème que rencontre Leibniz dans l'opuscule célèbre intitulé *De l'origine radicale des choses* (1697) : « Il faut savoir que de ce qui précède découle pour le monde non seulement la plus grande perfection physique possible, ou, si l'on préfère, métaphysique, c'est-à-dire la production de cette série de choses dans laquelle rentre le plus de réalité possible en acte, mais qu'il en découle aussi la plus grande perfection morale possible, parce que *la perfection morale est la perfection physique à l'égard des esprits.* » Leibniz ajoute il est vrai aux mots : la plus grande perfection physique possible, les mots *ou si l'on préfère métaphysique*, sur lesquels on ne donnera pas son accord. Car cette forme de perfection qui est celle de la grandeur physique appartient à l'espace et au temps, au lieu que c'est la perfection morale qui nous découvre la véritable perfection métaphysique. Alors la grandeur n'appartient plus qu'au monde de l'apparence et il peut arriver soit qu'elle exprime une sorte d'image de la valeur (comme on le voit dans les valeurs d'intensité) soit qu'elle la contredise et en inverse le sens (comme on le voit dans les valeurs de pureté).

Il est donc trop simple d'imaginer la participation comme impliquant nécessairement des degrés de l'être proportionnels aux degrés de la valeur. Car il n'y a que la réalité qui comporte en effet le plus et le moins, mais, en tant que telle, elle est étrangère à la valeur, tandis que l'existence ne peut être que présente ou absente, sans qu'il y ait d'intermédiaire entre les deux termes de l'alternative ; et l'être, qui est la source même de la participation, ne cesse d'être présent tout entier pour soutenir l'être du moindre fétu. Dès lors, quand on dit qu'il y a des degrés de la participation à l'être, c'est toujours de la réalité qu'il s'agit en tant qu'elle

trouve toujours une expression dans l'espace et dans le temps. Quant au problème de savoir si l'on peut parler légitimement de degrés de la valeur, on n'oubliera pas que la liberté n'est rien de plus que la totalité de l'être réduit à l'état de virtualité pure afin précisément que nous puissions tracer en lui le chemin de notre destinée. C'est dans le choix du chemin que réside la valeur : or tout choix est purement qualitatif ; il ne porte pas sur le plus ou le moins, bien qu'il produise un certain mode de correspondance entre l'existence que nous sommes capables de nous donner et la réalité qui la traduit.

Unité et pluralité des valeurs

Le problème de l'unité de la valeur ou de la pluralité des valeurs est lui-même inséparable du problème de la participation : il est parallèle à ce problème de l'unité de l'être et de la pluralité de ses modes, qui implique l'univocité au lieu de l'exclure (1). Comme l'être, la valeur est tout entière présente là même où l'on pense n'en découvrir qu'une ombre. Car si son essence ne comporte pas le plus ou le moins, c'est qu'elle est indivisible. Mais il y a des formes différentes de la valeur qui sont un effet des conditions dans lesquelles s'exerce l'acte de participation. Ainsi, tandis que l'univocité de l'être s'exprime par une multiplicité de modes de l'existence qui sont solidaires et dont l'être réside dans leur simple inscription à l'intérieur du même Tout, la valeur s'exprime par une multiplicité d'opérations de la conscience dont chacune exprime une perspective sur l'absolu qui donne à toutes ce carac-

(1) *Participation à l'être ou participation à l'Un.* — On ne peut manquer d'évoquer sur ce point le sens de la discussion qu'engageait Léon Brunschvicg sur les rapports de l'être et de l'Un quand il voulait que l'on parlât d'une participation à l'un, mais non d'une participation à l'être. Car l'être qu'il repoussait, c'était cet être chose dont nous pensons qu'il ne peut être que phénoménal. Ce n'était pas cet être acte qui se découvre à nous comme un quand il s'oppose à la multiplicité infinie de notre expérience. Il en faisait, il est vrai, un acte de l'intelligence pure ; mais cet acte ne pouvait se vouloir lui-même qu'à condition qu'il fût la valeur suprême et l'origine de toutes les valeurs.

tère identique par lequel elles reçoivent le nom de valeur. En utilisant la distinction que nous avons faite entre l'être et l'existence, nous pouvons dire que la valeur appartient en propre à l'existence, en tant qu'elle dispose d'elle-même par un acte de liberté au lieu que l'Être est seulement la source de toute valeur, et le soutien de toute existence, qu'il continue encore à soutenir à travers toutes ses défaillances.

SECTION VIII

LA VALEUR OU LE FONDEMENT DE LA DISTINCTION DE L'ÊTRE ET DE L'APPARENCE

Convergence entre l'être et la valeur

En refusant de considérer la valeur comme un domaine particulier de l'être, en rappelant qu'elle est une sorte de secret de l'être qui ne parviendrait jamais à se manifester tout à fait, il semble que nous retrouvions la distinction classique que faisaient les anciens entre l'être et l'apparence. Mais il importe de montrer d'abord que cette distinction implique une différence de valeur et qu'elle ne serait pas possible autrement (1).

Il y a entre l'être et la valeur une sorte de convergence, car il faut dire à la fois que, dans l'ordre de la connaissance, l'être a plus de valeur que l'apparence, et que, comme la valeur elle-même, il

(1) Que la différence entre une apparence et une chose réelle soit une différence de valeur, c'est une thèse qui est aisément acceptée et à laquelle se rallie par exemple M. Dupréel, *Valeur et probabilité* (*Revue internationale de Philo.*, n° 4, 15 juillet 1939). Mais tout l'intérêt métaphysique du problème est de savoir si, après avoir observé que la différence entre l'être et l'apparence est une différence de valeur, il ne faut pas aller jusqu'à dire que l'être est la valeur même dont le phénomène est seulement la manifestation. Ce qui n'est possible sans doute qu'en reconnaissant que l'être n'est jamais l'être d'une chose, mais toujours l'être d'un esprit.

n'est pas une réalité donnée, mais une réalité qu'il faut chercher et qu'elle ne se découvre qu'à celui qui fait un effort et qui lutte pour elle en traversant précisément l'obstacle que l'apparence lui oppose.

Telle est la raison pour laquelle la négation est la médiation à la fois de l'être et de la valeur, de la vérité qui nous échappe aussi longtemps que nous ne nous sommes pas interrogés sur l'apparence ou sur l'illusion, de la valeur qui a besoin d'être méconnue ou violée pour que la conscience la réclame et s'élance vers elle. Ce qui montre assez que ni l'être, ni la valeur ne peuvent être considérés comme des choses qui nous sont données. Car il n'est possible de les découvrir que lorsque le donné cesse de nous satisfaire, et que nous cherchons ce qui le fonde et le justifie.

Résistances communes aux deux notions d'être et de valeur

a) *Le positivisme et l'empirisme.* — On observe en effet la résistance que le positivisme et l'empirisme opposent à la fois à l'ontologie et à la philosophie des valeurs. Car ils s'enferment l'un et l'autre dans le phénomène et refusent tous les deux de le dépasser. Or l'être et la valeur constituent également un dépassement de l'apparence. Et si ce dépassement est, dans les deux cas, l'œuvre de l'esprit, on peut dire que l'opération de l'esprit désigne l'unique point où l'être et la valeur coïncident. Ainsi on distingue mal la quête de l'être de la quête de la valeur, et qui cherche l'un cherche l'autre, qui manque l'un, manque aussi l'autre.

b) *Le scepticisme.* — De plus, s'il est impossible de méconnaître que c'est l'être de chaque chose, ou son rapport avec l'être, qui fonde l'estime même où elle est tenue (comme on le voit quand on l'oppose au mot apparence ou aux mots néant et rien), on ne s'étonnera pas que les attaques des sceptiques portent indifféremment contre l'être et contre la valeur. L'essence du scepticisme, c'est de nier l'être au profit de l'apparence, et de nier la valeur en disant : à quoi bon ? Mais cette double négation n'est possible que par une double affirmation qu'elle retient en elle et sans laquelle elle ne pourrait être ni pensée, ni énoncée : car si l'on dit qu'il n'y a rien de plus que des phénomènes, c'est au nom de l'idée de l'être à laquelle on se réfère et que l'on porte en soi sans réussir à en faire l'application à aucun objet particulier ; et si l'on dit : à quoi bon ? c'est parce qu'on se réfère à une idée de la valeur si pure et si exigeante qu'on désespère de la voir jamais se réaliser ou s'incarner.

L'être et la valeur définis également par le dépassement de la subjectivité individuelle

La commune opposition de l'être et de la valeur à l'égard du phénomène trouverait une contre-épreuve non pas seulement dans ce fait de vocabulaire que nous avons déjà signalé que le mot être est toujours pris dans un sens laudatif et que le mot valeur sert inversement à désigner l'authenticité d'une chose derrière l'apparence qui la montre, mais encore dans cette exigence dialectique qui nous oblige à considérer l'être comme le dépassement de l'apparence subjective et la valeur comme le dépassement de l'égoïsme individuel. Ce qui veut dire que l'être et la valeur sont objets de foi plutôt que d'expérience : et par là il faut entendre non pas que ce sont des choses situées au delà de toute connaissance, mais que ce ne sont pas des choses, et que ce sont seulement des actes intérieurs dont nous ne pouvons prendre possession qu'en les accomplissant.

La valeur, fondement de la distinction classique entre l'être et le phénomène

On imagine parfois que les Anciens ont méconnu le problème de la valeur et qu'ils n'ont eu de regard que pour le problème des rapports entre l'être et l'apparence : mais ce dernier problème enveloppe le premier et ne peut être résolu qu'avec lui et par lui (1). L'opposition même de l'être et de l'apparence implique

(1) Aucune doctrine qui exclut la valeur de l'être ne peut l'exclure de la pensée, du moins en tant qu'elle cherche à connaître l'être tel qu'il est. A partir du moment où l'on distingue une apparence d'une réalité, il est inévitable que l'on introduise dans le monde la considération de la valeur. Ainsi, au moment même où l'on déclare que l'atome est l'unique réalité, on lui donne une sorte d'éternité qui l'affranchit du temps ; on pose une existence qui, étant la même pour tous, affranchit la connaissance de son esclavage à l'égard de la subjectivité. Il y a plus. On pourrait aller jusqu'à dire que l'atome, comme l'être de Parménide, ne peut être que pensé. Or l'on ne peut considérer l'être comme atteint seulement par la pensée sans donner à la pensée une valeur qui la met au-dessus des sens. On ferait des remarques analogues à propos d'Héraclite dont le mobilisme nous aveugle parfois :car l'être, pour lui, c'est le Logos. « Ce n'est pas moi, c'est le Logos qu'il faut écouter » (fr. 50).

non seulement la valeur de l'être par rapport à l'apparence, mais encore l'idée d'une coexistence idéale entre ces deux termes et que l'on ne déclare rompue qu'afin de la rétablir.

L'être n'est donc qu'un autre nom de la valeur partout où il s'oppose à une apparence qui menace d'être confondue avec lui. Il est remarquable que la distinction de l'être et de l'apparence est destinée à disqualifier l'apparence afin de nous montrer que l'être est au-dessus. On pourra même ajouter que le propre du divertissement, c'est de préférer l'apparence à l'être, au lieu que le propre de la valeur, c'est d'être la quête de l'être à travers l'apparence et par son moyen. On accordera donc que nous n'entrons véritablement en communication avec l'Être que là où il commence à prendre pour nous une valeur (1). Ontologiser et valoriser sont une seule et même opération, qui est toujours transphénoménale. Cette opération consiste toujours à retrouver l'intériorité du donné, à découvrir, derrière l'apparence qui la dissimule, cette signification qui constitue son être même.

Cependant l'opposition de l'être et de l'apparence est une opposition trompeuse parce qu'elle envisage le problème de la

(1) Cette opposition entre le phénomène tel qu'il est donné et la valeur qui est toujours pour nous un objet de recherche se retrouve au fond de la distinction que Bradley établit dans un ouvrage célèbre entre *Appearance* et *Reality*. M. Dupréel, en annonçant dans une séance de la Société française de Philosophie du 13 mai 1939 les principales thèses qu'il devait présenter dans son *Esquisse d'une théorie des valeurs* parue en 1939, tentait de se frayer un passage entre le positivisme et un retour à l'ancien ontologisme contre lequel il entendait se défendre. On se rappelle que la valeur est définie pour lui par l'union de la consistance et de la précarité : ce qui suffit pour opposer la valeur à l'Etre, puisque l'Etre implique l'idée d'une consistance sans précarité. On acceptera la substance même de ces thèses en montrant que la consistance s'apparente à l'idée et à l'essence, mais à une essence qu'il s'agit d'obtenir, et la précarité aux ambiguïtés et aux périls d'une participation qui demeure toujours incertaine.

M. Dupréel essaie ensuite de justifier une conception très voisine de celle que nous avons défendue dans ce chapitre, avec des formules qui expriment adéquatement toute notre pensée, comme « c'est une même chose pour une valeur d'être et d'être affirmée », « l'opposition apparence-réalité doit être ramenée à un rapport de valeur ». Mais pourtant la précarité va de pair avec la consistance et quand celle-ci l'emporte sur celle-là, comme dans la matière informe, la valeur disparaît. Cette précarité, c'est ce que nous considérons comme le caractère propre de l'esprit, qui réside tout entier dans un acte susceptible à chaque instant de fléchir et de disparaître.

valeur exclusivement sous l'aspect de la connaissance. Or, il semble qu'il s'y prête mal, et même qu'il perd alors toute portée, en suscitant des difficultés nouvelles et insurmontables. On substantifie ainsi la valeur par opposition au phénomène, au lieu de faire de celui-ci son expression et un moyen qui la réalise. Car pour la connaissance, il ne peut y avoir que des objets. De telle sorte que l'être lui-même est un objet. Dès lors, la différence profonde entre l'être et l'apparence tend à s'effacer. Et, bien que le mot d'apparence serve à rabaisser celle-ci au regard de l'être, il y a une question que l'on ne réussira jamais à résoudre, c'est de savoir pourquoi, l'être et le phénomène étant posés comme deux choses dont l'une seulement est une chose vraie, il est nécessaire que l'autre vienne la doubler. La grande affaire a toujours été pour la métaphysique de sauver les phénomènes ; or, en les opposant à un être statique, on se demande comment on peut encore les poser et on s'interroge sur le degré d'être qu'il faut leur attribuer. Mais il n'en est plus ainsi dès que la valeur, étant en quelque sorte substituée à l'être, le phénomène est considéré, selon une expression que nous avons déjà employée, comme le phénomène de la valeur, car il n'est plus alors son double, ou son image qui le trahit toujours ; il lui est essentiel comme le moyen même par lequel elle se réalise.

Peut-être faudrait-il par conséquent, contrairement à l'opinion des Anciens, à savoir qu'il faut distinguer l'apparence de l'être pour reconnaître où réside la véritable valeur, chercher où réside la valeur pour reconnaître la différence entre l'apparence et l'être véritable. Et si c'est la valeur qui est le fondement véritable de l'être, alors la distinction de l'être et de l'apparence cesse d'être une distinction mystérieuse et frivole.

Cependant, il est évident que l'on ne peut s'en tenir à cette thèse simple qui consisterait à considérer tout donné comme un phénomène et la valeur comme l'être de ce phénomène, bien qu'une certaine interprétation esthétique de l'univers puisse nous incliner vers une telle conception. Nous ne pouvons pas, en effet, oublier

que, s'il n'y a de phénomène que pour nous, cet être du phénomène qui constitue sa valeur ne peut pas être dissocié de notre être propre, en tant que celui-ci se constitue par une démarche qui trouve son expression dans le monde et ne cesse d'en changer la face. Inversement, découvrir la valeur des choses, c'est découvrir l'acte intérieur qui nous permet, par son moyen, de promouvoir le niveau de notre conscience et donne aux choses elles-mêmes une signification que jusque-là elles n'avaient pas (1).

Percevoir la valeur, c'est dépasser l'apparence des choses et atteindre leur signification spirituelle. C'est découvrir qu'il y a consubstantialité entre le réel et l'esprit. Aussi cette perception de la valeur évoque-t-elle le rôle attribué par Pascal aux Figuratifs par lesquels il montre que, comme les signes sont les signes des choses, les choses sensibles sont elles-mêmes les signes des spirituelles. Mais la lumière spirituelle éblouit ; on ne la voit que dans les ombres du sensible. Et Pascal ajoute profondément que l'esprit comme raison voit les effets, mais que l'esprit comme cœur voit les causes. Cependant la relation du sensible et du spirituel ne se trouve pas épuisée par la notion de figure ; et la théorie de la participation est destinée précisément à nous faire voir que le sensible n'est pas seulement une sorte d'ombre du spirituel destinée tout à la fois à nous le montrer et à nous le cacher, mais qu'il est aussi la voie d'accès qui nous permet de pénétrer jusqu'à lui, un instrument que l'on peut briser quand il a servi, mais qui nous oblige, en réalisant la valeur, à la faire nôtre.

Transfiguration de la relation entre l'objet et le sujet

On peut dire que seule la méditation sur la valeur nous permet de découvrir où est l'être véritable, un être digne de ce nom que nul au monde ne veut confondre avec l'aspect qu'il nous montre et que nous nous attachons toujours à distinguer de l'illusion ou de l'apparence. Mais il n'y a que la valeur qui puisse être ainsi un principe de discrimination entre l'être et le phénomène. Or, cela n'est possible qu'à condition que l'être pris en lui-même soit

(1) C'est en ce sens que Heinemann par exemple fournit une interprétation de la phénoménologie dans laquelle l'opposition de l'être et de l'apparence exprime les deux pôles entre lesquels se déroule la vie de l'âme et la vie même de l'absolu (La phénoménologie de la nature chez Gœthe. *Revue ph.*, 1935, et Communication au Congrès de Philo., 1937).

non plus un objet caché dont la valeur peut toujours être mise en question, mais un acte qui crée la valeur elle-même et tous les phénomènes qui l'expriment et la manifestent ; dès lors, le phénomène cesse d'être l'apparence d'une chose pour devenir la forme visible d'une opération qui ne peut s'accomplir qu'en lui et à travers lui. Seule celle-ci est capable de donner au phénomène lui-même une signification qu'il n'aura jamais si l'on veut qu'il soit seulement l'apparence d'une réalité qu'il dissimule plutôt qu'il ne la découvre ; car on ne peut s'empêcher de penser que cette apparence est toujours jusqu'à un certain point une illusion. Au lieu que le phénomène reconquiert toute son autorité s'il est non seulement la manifestation et l'expression de la valeur, mais encore l'instrument par lequel elle se réalise et le corps dans lequel elle s'incarne.

L'opposition de l'être et de l'apparence est le seul moyen qui permette au moi de se détacher des choses, de remettre le monde en question et de s'accomplir par un acte qui dépend de lui seul. L'erreur la plus grave que l'on puisse commettre dans l'examen des rapports entre l'être et la valeur, c'est de penser que l'être, c'est l'univers tel qu'il nous est donné dans cette sorte d'appréhension sensible qui témoigne sans doute de son inépuisable richesse, mais davantage encore de l'écart infranchissable qui sépare l'aspect qu'il nous montre de l'acte qui le fonde et auquel nous participons d'une manière toujours insuffisante et imparfaite. Mais c'est cet acte qui est l'être véritable et qui est constitutif de la valeur de tout ce qui est. Au contraire, si l'on considère l'être sur le modèle de l'objet, la valeur devient pour nous un objet idéal qui ne cesse de reculer et de nous fuir. Mais l'objet n'est qu'un phénomène qui mesure la distance entre l'être où nous puisons et l'être que nous sommes capable de nous donner.

On voit donc comment le problème du rapport entre l'être et la valeur transforme radicalement le problème classique du rapport entre l'objet et le sujet en lui donnant une portée et une

signification qui, jusque-là, lui manquaient. Car il n'y avait rien de plus dans la corrélation du sujet et de l'objet que celle d'une condition de possibilité de la connaissance et d'une donnée actuelle de l'expérience. Dès lors, il était inévitable que le sujet considéré exclusivement dans son rapport avec l'objet devînt un objet purement représenté. Ce qui explique pourquoi toute théorie de la connaissance s'enfermait elle-même dans un véritable cercle et nous apportait toujours une sorte de déception. Mais la corrélation de l'être et de la valeur présente beaucoup plus d'acuité et de profondeur. Car l'être n'est plus un objet de représentation ; l'objet ici recule au rang de témoin ou de moyen. Le sujet réside dans l'acte purement intérieur par lequel il assume ce qu'il est ; et il ne peut l'assumer que par la valeur qu'il lui reconnaît ou qu'il lui donne.

Au delà de l'intellectualisme

Dans la relation classique que l'intellectualisme établit entre l'être et l'apparence, le critère est l'intelligence qui les distingue. Mais d'où vient la valeur que nous attribuons à l'intelligence elle-même ? Cette valeur ne provient-elle pas de l'acte fondamental de la conscience qui la veut comme intelligence, c'est-à-dire qui se veut elle-même d'un vouloir absolu et qui, dans ce vouloir qu'elle a d'elle-même, justifie la valeur de l'intelligence et de cet être même qui est l'objet de l'intelligence et qu'elle met au-dessus de l'apparence ? Cependant, un tel être nous paraît toujours exprimé par ce que l'on peut voir et penser, au lieu que la valeur l'est par ce que l'on peut sentir et vouloir. Mais cette opposition doit être renversée si l'on se rend compte que, comme le regard ne s'applique jamais qu'à un objet extérieur, ainsi la pensée porte toujours sur le phénomène ou sur le concept, au lieu que l'être pris dans son intériorité et, si l'on veut, dans son pouvoir de s'identifier à lui-même ne peut être atteint que par le sentiment (comme Male-

branche l'avait bien vu en ce qui concerne le moi) ou par le vouloir, (c'est-à-dire par cette pensée pratique dont Kant et Fichte ont marqué admirablement l'un et l'autre la signification proprement ontologique).

Tout objet défini simplement comme extérieur à nous est en tant que tel privé d'intimité : ce n'est donc qu'une apparence, qu'il nous faut à la fois rencontrer et dépasser, qui est d'abord un obstacle, mais dont il faut faire un témoignage. Ainsi nous ne mépriserons aucune donnée qui doit toujours être le support et le véhicule d'un acte spirituel. Mais celui-ci nous introduit du même coup dans l'être et dans la valeur. Or, il s'agit toujours pour nous de devenir attentif à ce qui est à travers ce qui se montre et de nous obliger à faire que ce qui se montre soit toujours conforme à ce qui est. Ainsi, on peut dire que nous atteignons l'être de chaque chose au moment où nous découvrons la valeur qui est en elle et qui ne fait qu'un avec ce que nous avons nommé déjà sa « densité spirituelle ».

BIBLIOGRAPHIE

SUR ÊTRE ET VALEUR EN GÉNÉRAL

BRÉHIER (E.). Etre et valeur, *Bulletin de la Société franç. de Philos.*, févr. 1939.
DUPRÉEL (E.). Valeur et Etre, *ibid.*, mai 1939.
LAVELLE (L.). *De l'Etre*, 2e éd., 1947, pp. 49-52, pp. 87-100.
— *Introduction à l'ontologie*, P. U. F., 1947.
LE SENNE. La Relation idéo-existentielle, *Tatwell*, 1939. (Sur la médiation entre l'être et la valeur dans l'existence.)
BLONDEL (M.). *L'Etre et les êtres*, Alcan, 1935.
FOREST (A.). Le Réalisme de la volonté, *Revue thomiste*, sept.-déc. 1946. (La seule considération de l'être permet de s'élever à celle de la valeur.)
SARTRE. *L'Etre et le Néant* N. R. F., 1943 (p. 136 : l'être du Soi c'est la valeur).
URBAN (W. M.). *Journal of Philosophy*, 1916-17.
GARNETT. *Reality and Value*, Londres, 1937.
WARD (L. R.). *Value and Reality*, N.-Y., 1935.
LOOSKIJ (and MARSHALL). *Value and Existence*, Londres, 1935.
HARTMANN (N.). *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, 1941, 2e éd.
SÖHNGEN. *Sein und Gegenstand. Das scholastiche Axiom* Ens et verum convertuntur *als Fundament metaphysicher und theologischer Speculation*, Münster, 1930 (contre N. Hartmann).
LOTZ (J. B.). *Sein und Wert.* 1) *Metaphysische Auslegung des Axioms :* Ens et bonum convertuntur, *im Raume der scholast. Transzendentalienlehre : I Das Seinde und das Sein*, Paderborn, Schöningh., 1938.
HESSEN (Joh.). *Wertphilosophie*, Paderborn, 1937 (thomiste).

ROMANO (Pietro). *Ontologia di Valore*, Padova, 1949, 221 pp.
URDANOZ (Th.). Filosofia de los valores y filos. del Ser, *Ciencia tomista*, 1949.

I. — Sur la négation, le refus, l'échec et l'obstacle à la valeur :

HEGEL. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. HYPPOLITE.
— *Logique*, trad. JANKÉLÉVITCH, et la bibliographie plus haut, p. 91.
LE SENNE. *Le Devoir*, chap. I : Analyse de la contradiction, Alcan.
— *Obstacle et Valeur*, Aubier, 1935.
— Le Scandale, in *L'Existence*, Gallimard, 1945.
MOROT-SIR. *La Pensée négative*, Aubier, 1948.
MARCEL (G.). *Du refus à l'invocation*, N. R. F., 1942.
— Le Refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde. *Table ronde*, 1945 (à propos de G. BATAILLE, *L'Homme intérieur*).
VERNEAUX (R.). De l'absurde, *Revue philosophique*, 1946, pp. 165-97.
NABERT. *Eléments pour une éthique*, Livre I : La Faute, l'échec, la solitude, Alcan.
POLIN. *Du laid, du mal, du faux*, P. U. F., 1949.
SCHELER (M.). *L'Homme du ressentiment*, Gallimard, « Les Essais », 1923.
LAVELLE (L.). *Le Moi et son destin*, Aubier, 1936.
— *L'Erreur de Narcisse*, Grasset, 1939.
WAHL (J.). *Etudes kierkegaardiennes*, Aubier, 1935. (C'est par son contact avec quelque chose qui la nie que l'être humain prend le plus intensément conscience de son existence.)
SARTRE. *La Nausée*, N. R. F., 1938. (« L'existence est un fléchissement ». « L'absolu ou l'absurde ».)
CAMUS (A.). Remarques sur la Révolte, in *L'Existence*, Gallimard, 1945.
VIALLE. *Le Désir du néant*, Alcan, 1933.
JASPERS (K.). *Philosophie*, Berlin, Springer, 3 vol., 1932.
— *Vernunft und Existenz*, Groningen, 1935.
HILDEBRAND (D. v.). Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis, *Jahrbuch f. Philos. u. phänomenol. Forschung*, VI (sur la cécité axiologique, « Wertblindheit »).
LOSSKIJ (N.). Die logische und die psychol. Seite der bejahenden und verneinenden Urteile, *Logos*, III, 1913.
LOSSKY. La Théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite, *Revue des Sciences philos. et théologiques*, 1931, pp. 204-21.

II. — Sur l'angoisse, le risque, la valeur et l'existence libre :

KIERKEGAARD. *Le Concept d'angoisse*, Alcan, 1936.
HEIDEGGER. *Was ist Metaphysik?* Trad. H. CORBIN, Gallimard, « Les Essais », 1938.
WARHLENS (DE). *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1932.
JASPERS (K.). *Op. cit.*
BOUTONNIER (Juliette). *L'Angoisse*, P. U. F., 1945.
LACROZE. *L'Angoisse et l'émotion*, Boivin, 1938.
NIETZSCHE. *Ainsi parlait Zarathoustra* (sur l'existence dangereuse).
SAINT-EXUPÉRY. *Terre des hommes*, N. R. F., 1939.
MALRAUX. *La Condition humaine*, N. R. F., 1932.
ABBAGNANO (N.). *Introduzione all'Esistenzialismo*, Torino, 1947, 2e éd.
MARCEL (Gabriel). Note sur l'évaluation tragique, *Journal de Psychologie*, 1926.
— Note pour une philosophie du risque, *La Vie réelle*, 1939.

III. — Sur Valeur et Essence :

GILSON. *L'Etre et l'Essence*, Vrin, 1948.

SIMMEL (G.). *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig, 1910.
WINDELBAND. *Einleitung in der Philosophie*, 1914 (dissociation de l'être et de la valeur).
WEBER (Max). *Gesammelte Aufsätze*, 1920-22 (identification de la valeur et de l'essence).
MÜNCH (Fritz). Erlebnis und Geltung, *Kantstudien*, Ergänzungsheft XXX, 1913.
BECK (Maxim.). *Wesen und Wert*, 1925.

Sur essence et existence dans la philosophie contemporaine :

HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. Cf. ALQUIÉ. Existentialisme et Philosophie chez Heidegger, *La Revue internationale*, 1946.

LAVELLE (L.). *De l'Acte*, chap. VI, L'existence et l'essence.
— *Introduction à l'Ontologie*.
— Analyse de l'être et dissociation de l'Essence et de l'Existence, *Revue de Méta. et Morale*, 1947.

SARTRE. *L'Etre et le Néant*, Introduction.
VARET. *L'Ontologie de Sartre*, P. U. F., 1948 (sur la « région de l'Idéal » comme *tertium quid*).

FOULQUIÉ. *L'Existentialisme*, P. U. F., « Que Sais-je ? », 1947.
SEGOND (J.). Réflexions critiques sur l'existentialisme et le monde des valeurs, *Revue internationale de Philosophie* (Bruxelles), 1949, n° 9, pp. 320-8.
GILSON. Le thomisme et les philosophies existentielles, *La Vie intellectuelle*, 1945, n° 5.

IV, V et VI. — Sur Platon, Plotin et saint Thomas, cf. aussi plus haut, les bibliographies de la partie historique.

Sur Être et Acte :

LAVELLE (L.). *De l'Etre*, 2e éd. (Sur l'être comme acte et comme totalité).
— *De l'Acte*. Livre 1, 2e et 3e parties.

Sur l'idée de transcendance :

WAHL (J.). *Existence humaine et Transcendance*, Neuchâtel, « Etre et Penser », Neuchâtel, 1944, réunit les articles : Subjectivité et transcendance, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.* et *Revue de Méta. et Morale*, oct.-déc. 1937, et Transascendance et trandescendance, *Congrès Descartes*, 1937.
POLIN. *La Création des valeurs*, 1944.
RICŒUR. *Jaspers et la Philosophie de l'existence*, éd. du Seuil, 1948.
LE SENNE. Immanence et transcendance, *Tidjschrift voor Philosophie*, 1950.

HARTMANN (N.). *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, 1933.
PFÄNDER (Alexander). *Die Seele des Menschen*, Halle, 1931.

VII et VIII. — Sur valeur et participation :

LAGNEAU. *De l'existence de Dieu*, Alcan, 1925.
BERGSON. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, 1932.
BRUNSCHVICG. *Introduction à la vie de l'Esprit*, Alcan, 1905 (Participation à l'Un opposée à Participation à l'Etre).
LAVELLE. Principes généraux de toute philosophie de la participation, *Congrès Descartes*, IX, pp. 170-76. (Cf. Jacques GÉRARD, *Revue internat. de Philos.*, 1938, pp. 178-88 ; — Henri GOUHIER, *Revue d'Histoire de la Philos.*, 1938, pp. 105-10 ; — R. M. BRUCKBERGER, *Revue thomiste*, 1938, pp. 193-99 ; — DE WAELHENS, *Revue néo-scolastique de Philos.*, 1939, pp. 213-19 ; — James COLLINS, *The philosophical Review*, 1947, pp. 156-83).

HEINEMANN. La Phénoménologie de la nature chez Gœthe, *Revue philosophique*, 1935.
— Les Problèmes de la Valeur, *Congrès Descartes*, 1937, X, pp. 64-71.
XIRAU (J.). Le Problème de l'être et l'autonomie de la Valeur, *ibid.*, pp. 110-15.

DUPRÉEL. Valeur et probabilité, *Revue internationale de Philos.*, juil. 1939.
Les Valeurs. Actes du IIIe Congrès des Sociétés de langue française, Louvain Nauwelaerts et Paris, Vrin, 1947, Section C. Fondement des Valeurs. Voir les communications de Aug. ETCHEVERRY, A. WYLLEMAN, J. CAUSSIMON, N. BALTHASAR, R. LE SENNE, D. CHRISTOFF.
BRADLEY. *Appearance and reality*, 1893.
HOCKING. *The meaning of God in human experience*, Yale Univ. Press, 1923.

TROISIÈME PARTIE

L'INCARNATION DE LA VALEUR

INTRODUCTION

Nous n'avons réussi dans le chapitre précédent à interpréter la relation de l'être avec la valeur qu'en dépassant l'être du phénomène pour remonter jusqu'à l'être de l'acte, en tant qu'il porte en lui la valeur comme la condition de son exercice même, comme *le ressort qui le tend* et sans lequel il n'agirait pas (du moins si l'on accepte de reconnaître qu'un acte véritable est toujours un acte de l'esprit, c'est-à-dire, qui implique la conscience et possède en lui-même sa propre raison). Déjà nous avions été conduits, dans l'examen des caractères généraux de la valeur, à considérer l'exigence de réalisation comme inséparable de la valeur elle-même.

On comprend dès lors aisément comment l'acte de conscience participe de la valeur et cherche à l'égaler, mais ne se confond pas avec elle : ce qui conduit la plupart des penseurs à imaginer que la valeur ne réside ni dans ce que l'on a, ni dans ce que l'on atteint, mais dans ce que l'on n'a pas et que l'on n'atteint pas. On la considère donc comme la négation du réel, bien que nous soyions toujours tenus de la réaliser afin précisément d'en prendre possession, ce qui ne pourrait se produire que si la valeur se convertissait en objet, c'est-à-dire s'anéantissait.

Plan de cette troisième Partie

L'analyse des conditions dans lesquelles notre acte propre s'insère dans le réel va donc nous conduire à introduire dans la valeur des déterminations nouvelles :

1) Si l'être était tout entier donné, il romprait toute relation avec notre activité à laquelle il s'imposerait comme un fait sans qu'elle pût porter sur lui un jugement, mettre en jeu sa faculté de préférer, ni contribuer à le créer. *La valeur suppose donc une distinction initiale entre l'être en tant que donné*

et l'être en tant que possible. Et le possible ne s'oppose au réel que dans la mesure où il est une idée qui doit se changer en idéal ;

2) Mais cette distinction elle-même du réel et du possible, ou de l'idée, ne peut se faire que par l'intermédiaire du *temps* où nous agissons et où nous distinguons sans cesse le passé, en tant qu'unique et déjà réalisé, de l'avenir, en tant que multiple, indéterminé et encore à faire. Non seulement le temps à son tour introduit la notion de *sens* que l'on confond souvent avec celle de valeur, dans sa double acception par laquelle elle désigne à la fois l'orientation même que nous devons donner à notre vie (et qui va toujours d'un passé qu'elle subit à un avenir qu'elle détermine) et la signification que, par là même, notre existence reçoit, mais encore on peut dire que c'est dans la *durée*, en tant qu'elle résiste à cette sorte de destruction inséparable de la succession dans les différents moments du temps et dans le *progrès* par lequel on passe de l'un à l'autre, que l'on appréhende le mieux les aspects principaux de la valeur ;

3) La valeur suppose enfin *la liberté* qui est l'acte même en tant que nous en disposons et qu'il est véritablement nôtre, de telle sorte que c'est par elle et par rapport à elle que les choses prennent pour nous un sens, que, pour le leur donner, elle fait du temps le champ de son action et qu'elle imagine le possible afin de pouvoir sans cesse opposer dans le temps ce qui la limite à ce qu'elle est capable de produire.

On voit donc que dans l'enchaînement des termes, possibilité, idéal, temps et liberté, c'est le dernier qui engendre les trois autres. L'exposé analytique nous conduit pourtant à suivre l'ordre inverse qui va de la description du contenu de notre expérience au fondement qu'elle suppose : en montrant comment on passe de la possibilité à l'idéal et comment on y passe dans le temps et par une démarche de notre liberté, nous assistons pour ainsi dire à l'incarnation même de la valeur.

CHAPITRE PREMIER

DU POSSIBLE A L'IDÉAL ET DE L'IDÉAL AU RÉEL

SECTION I

LA GENÈSE DES POSSIBLES

Origine de la notion de possibilité

Personne ne peut mettre en doute qu'il n'y ait la liaison la plus étroite entre la possibilité et la valeur. Et peut-être même la notion de possibilité ne reçoit-elle sa véritable explication que de sa confrontation avec la valeur, bien que presque toujours elle soit considérée comme une notion purement logique, qui exprime une sorte de déficience de la réalité, mais à laquelle nous avons recours dès que le réel, tel qu'il est donné, cesse de nous satisfaire : alors, en effet, l'imagination multiplie les formes d'existence incomplètes et pour ainsi dire larvaires, dont nous nous demandons précisément ce qui leur a manqué pour qu'elles n'aient point achevé d'être. Mais la réflexion ne substitue au réel le possible et n'oppose à un possible tous les autres que pour pouvoir découvrir, parmi tous ces possibles, celui qui possède le plus de valeur.

On confirmera cette observation en notant qu'il y a dans le possible, en dehors de son aspect purement logique, un *aspect émotionnel* que l'on n'a pas le droit de négliger et qui permet de mieux comprendre sa relation avec la valeur. Car la seule pensée du possible nous délivre de la sujétion du donné ; elle rompt notre esclavage ; elle élargit pour nous à la fois l'univers et notre existence propre. Elle nous engage dans un avenir où notre vie entière

va peut-être se renouveler. Elle est un appel à la liberté qui, en s'en emparant, éprouve sa puissance et se croit capable de changer notre destinée. L'expérience confirme cette vue en nous montrant qu'*il n'y a pas un seul possible qui ne soit un essai de la valeur* par notre pensée, que nous passons toujours d'un possible à l'autre, parce que le premier ne nous contente pas et que tous les possibles s'ordonnent selon une hiérarchie que nous n'explicitons pas toujours.

La logique demande seulement si les possibles sont compatibles ou incompatibles : elle en exprime les conditions formelles et non point la substance, qui est toujours axiologique. Car le possible ne peut pas être considéré seulement comme un pur objet de l'entendement. Et l'activité même de l'entendement, qui compare entre elles des explications possibles, est déjà un vouloir qui demande à l'imagination des approximations successives de la vérité, définie elle-même comme une valeur intellectuelle. La valeur engendre donc les possibles précisément parce que la réalité telle qu'elle est donnée ne lui est point adéquate : et l'infinité de la valeur explique que la multiplicité des possibles ne soit jamais close. Elle épanouit l'absolu en possibilités différentes dont la disposition nous est laissée : le possible est une voie ouverte sur la valeur, sur une valeur qu'il faut d'abord penser avant de la réaliser, ce qui est la seule manière d'en prendre possession. La genèse des idées, c'est le possible même qui commence à s'actualiser. Aucune idée n'a un caractère exclusivement théorique et contemplatif : elle est doublement dynamique, car elle est d'abord une action de la pensée, mais qui est destinée à produire une action réelle, qui transforme le monde.

La multiplicité des possibles et l'accès vers la valeur

L'essence des possibles est inséparable de leur multiplicité même : car si l'imagination les invente afin de prendre possession de la valeur, il y a dans la valeur une infinité qui fait qu'aucun d'eux ne réussit à l'épuiser ; aussi l'imagination en invente toujours

de nouveaux et il s'établit entre eux une concurrence qui est une véritable émulation ; car chacun cherche toujours à surpasser l'autre de manière à obtenir cet assentiment de la conscience qui lui permettra d'être préféré à tous.

Le possible est ce que nous imaginons sous l'action de la valeur, au moment même où nous la refusons à ce qui est, afin de nous obliger nous-même à la mettre en œuvre et à la produire. La valeur apparaît alors comme étant cette énergie créatrice qui suscite l'activité de l'imagination et l'oblige à inventer des idées dont chacune, devenant pour nous un idéal, soit pour notre conduite une lumière et un guide jusqu'au moment où elle viendra elle-même s'incarner dans une action qui la réalise. L'imagination du possible, c'est notre action sur le réel en tant qu'elle est l'œuvre de notre conscience avant de devenir l'œuvre de nos mains : c'est l'étape idéologique de la création qu'il faut nécessairement traverser et dépasser pour que celle-ci soit un effet de notre acte libre et trouve place pourtant dans l'économie de l'univers. Les produits de l'imagination n'apparaissent sans doute comme des possibles que par la distance même qui les sépare de la réalité telle qu'elle est donnée : il leur manque toujours quelque chose pour être et nous ne les nommons des possibles que parce que nous pensons que notre activité ou l'activité d'un autre pourrait s'en emparer pour le leur donner. Mais l'esprit ne connaît jamais que des possibles, ou des idées : c'est sur elles que nous jugeons de tout ce qui est. Toute dialectique consiste à les confronter entre elles et avec le réel.

L'opposition du possible et de l'être est inséparable de notre existence finie : elle en est même la condition qui lui permet de s'insérer dans le tout sans abdiquer pour cela son indépendance. L'être, en effet, en tant qu'il n'a pas été créé par nous et qu'il nous dépasse, ne peut apparaître que comme une donnée qui s'impose à nous malgré nous. C'est ainsi que nous nous représentons le monde. Dans un tel monde notre existence serait, pour ainsi dire, bloquée comme une chose parmi les choses, si nous

n'avions pas le pouvoir de penser tout le réel, c'est-à-dire de le convertir en idée. A partir de ce moment, il trouve place dans un monde nouveau qui est le monde des possibles et qui, d'une certaine manière, dépend de nous, de telle sorte que nous allons introduire en lui toutes les exigences de notre esprit : exigences logiques qui nous obligent à le rendre cohérent, exigences axiologiques qui nous obligent — s'il est vrai que le possible n'a de sens que pour être réalisé et que tous les possibles ne peuvent pas l'être — à établir entre eux un ordre préférentiel. C'est l'insuffisance du monde tel qu'il nous est donné et la nécessité de nous affirmer nous-même en tant qu'être libre qui sent en lui une certaine efficacité dont il dispose et qui a, par conséquent, un certain rôle à jouer dans le monde, qui nous obligent, d'une part, à passer du monde réel au monde possible, d'autre part, à multiplier les possibles de manière à tenter en eux différentes voies qui nous mènent vers cette satisfaction parfaite que nous cherchons, c'est-à-dire vers cette valeur même qu'il dépend de nous de réaliser et avec laquelle le monde donné ne peut jamais coïncider tout à fait. L'invention de la possibilité est donc le moyen par lequel le moi s'affranchit de son esclavage à l'égard du monde donné et ne cesse de le remettre en question. — Cependant, on aurait tort de penser que cette transformation de l'être en un possible qui le virtualise (1) n'est rien de plus qu'une opération qui l'amincit et

(1) Il convient toutefois de ne pas confondre la possibilité avec la virtualité. La virtualité enveloppe en elle-même le passage à l'existence, au lieu que la possibilité requiert pour cela l'exercice de la liberté. Ainsi M. Hubert note bien que le virtuel exprime une poussée qui vient du passé et le possible une action qui engage l'avenir. La virtualité impliquerait une sorte de puissance de réalisation qui subsisterait par elle-même sans avoir besoin d'une activité indépendante chargée de la mettre en œuvre. Cette activité au contraire serait essentielle à l'actualisation du possible. Ainsi la virtualité serait semblable à une puissance d'éclosion de nature biologique, au lieu que la possibilité devrait d'abord être pensée pour que la volonté pût la réaliser. C'est la dissociation de l'entendement et du vouloir qui permet à la possibilité de séjourner dans l'entendement avant que le vouloir en prenne la charge : or dans l'entendement la possibilité est comme un passé, mais qui ne se change en avenir qu'avec le consentement du vouloir. Au lieu que, dans la virtualité, le changement s'opère sans qu'aucune médiation ait à intervenir. (Cf. René Hubert, *Esquisse d'une doctrine de la moralité*, Vrin, 1938, pp. 111-3.)

qui l'exténue. Car elle nous place sur le chemin qui remonte du réel vers l'acte dont il dépend et dont il ne fournit jamais qu'une expression imparfaite et limitée. Et c'est dans cet acte même, dès que nous commençons à l'analyser, que nous découvrons cette possibilité infinie qui se divise d'une infinité de manières, afin que chacun y puisse trouver des ressources à sa mesure qui lui permettent d'agir sur le monde et de le réformer.

La conscience comme laboratoire de la possibilité

En disant que le possible n'existe que dans la conscience, on réduit presque toujours le possible à une abstraction pure, le propre de l'abstraction étant de désigner une existence qui n'est qu'une existence de pensée ou une existence logique et qui ne trouve pas place dans le réel. Mais elle est inséparable pourtant d'une existence réelle qui la soutient et qui est l'existence psychologique du sujet même qui la pense. Et si le possible n'a de sens qu'en se réalisant, c'est-à-dire, si l'on veut, en s'achevant, c'est parce qu'il y a en lui une intention psychologique qui est toujours le commencement d'une action réalisatrice. Or, selon que l'on se placera au point de vue de l'objet ou au point de vue du sujet, ce sera l'intention qui sera définie comme une action qui commence, ou l'action comme une intention qui s'achève.

C'est la fonction propre de la conscience de remettre sans cesse la réalité au creuset. Elle ne cesse d'opposer au monde tel qu'il est donné un monde possible, qui ne peut exister que dans la conscience : et la conscience elle-même n'est rien de plus que l'existence d'une possibilité. Pénétrer dans le monde de la possibilité, c'est donc pénétrer dans le monde de l'esprit et quitter le monde des choses ; mais c'est l'esprit qui va nous rendre maître des choses. De là le prestige qui appartient à la possibilité à partir du moment où elle reçoit la valeur par laquelle le réel est appelé à l'existence dans le même acte qui le justifie.

Si la conscience est non seulement créatrice de la possibilité, mais est elle-même une possibilité, on comprend pourquoi elle doit toujours s'éteindre dès que son activité fléchit. Cela ne veut pas dire que la conscience soit en dehors de l'être ; il suffit de ne pas lui accorder l'existence, au sens strict que nous avons donné à ce mot. Nous dirons précisément qu'*elle est l'être d'une possibilité.* Cette théorie est juste le contraire de la théorie de la conscience épiphénomène. Car celle-ci est une conscience rétrospective qui suppose une existence dont elle est le mystérieux reflet, au lieu que, si la conscience est une possibilité, cette possibilité est anticipatrice, ou prospective, elle devance l'existence et nous permet de la déterminer. Bien plus, c'est parce qu'elle est anticipatrice que la conscience est rétrospective, car, engagée elle-même dans l'existence, il faut qu'elle pense cette existence, c'est-à-dire qu'elle la réduise d'abord à l'idée d'une existence possible pour que cette possibilité elle-même puisse être assumée à nouveau par nous et changer l'existence telle qu'elle nous était donnée. Ainsi on ne méconnaîtra pas la vérité de cette vue bergsonienne, à savoir que le possible n'a pas d'existence par lui-même, que c'est toujours l'esprit qui le crée, et à partir du donné, mais afin, en le créant, de pouvoir ensuite le réaliser, c'est-à-dire d'avoir prise sur ce donné et d'en changer la nature et le sens.

Les deux fonctions inverses de l'esprit

Aussi voit-on que l'activité de l'esprit se scinde nécessairement en deux fonctions dont l'une est l'intellect, qui est la faculté de former l'idée ou le possible, et l'autre le vouloir, qui réalise l'idée ou actualise le possible : telle est la condition imposée à l'esprit par la poursuite de la valeur et qui explique la distinction de ces deux facultés. Or il serait vain de penser que l'on peut réduire l'esprit à l'une ou l'autre d'entre elles, car elles n'ont de sens que

par leur conjugaison même. De là l'origine de ces deux opérations de sens inverse : la première qui consiste à convertir le réel en possible en élargissant le possible infiniment au delà de la simple idée du réalisé, puisque précisément le réalisé ne nous contente pas, et de faire retour vers le principe suprême dont le réalisé exprime plutôt encore la limitation que l'effet, la seconde qui consiste à opérer un choix parmi les possibles, à chercher parmi eux le caractère de valeur que le donné avait été incapable de nous fournir, puis à nous engager, c'est-à-dire à réaliser le possible que nous avons choisi à la fois pour en faire l'épreuve et pour obliger l'individu à dépasser ses propres limites en devenant à son tour un instrument de l'acte créateur. Passer ainsi du réel au possible, c'est-à-dire à l'idée, et retourner du possible au réel, c'est-à-dire à l'action, c'est là sans doute le cercle caractéristique de la conscience qui définit la place de l'homme dans le monde et détermine sa destinée.

Ajoutons qu'on peut toujours s'interroger sur la valeur du réel en le considérant comme un possible qui s'est actualisé sans nous, comme on le voit non seulement dans l'effort de la science pour comprendre le monde tel qu'il lui est donné, mais aussi dans l'exercice du goût esthétique ou dans l'appréciation d'une action morale. Ce n'est là que la contre-partie du mouvement de sens opposé par lequel nous partons de la valeur en tant que pensée, désirée, ou voulue, afin de lui donner un corps qui la réalise. La conscience est une oscillation permanente entre ces deux mouvements dont chacun suppose l'autre, le confirme ou l'éprouve. *Tout l'effort de notre esprit s'épuise à valoriser le réel et à réaliser la valeur*, ce qui est la condition d'un être fini voué à la participation, qui fonde son indépendance sur la distinction de ces deux notions et la signification de son existence sur l'effort qu'il fait pour qu'elles coïncident.

Les possibles issus d'une analyse de l'esprit par lui-même

Dans la pluralité des possibles, l'esprit a affaire à une analyse de lui-même ou de sa fécondité infinie qui devient, en quelque sorte, disponible pour nous : et chacun d'eux est pour ainsi dire proposé à la volonté pour que ce soit elle qui prenne la responsabilité de le réaliser, c'est-à-dire de le faire sien. *Il est donc disposition d'être ou, si l'on veut être en puissance pour l'individu qui en dispose, et qui a charge de l'actualiser.* Aussi est-il une étape nécessaire dans le développement d'une activité qui ne peut elle-même contribuer à l'œuvre de la création qu'à condition de remettre sans cesse en question l'univers qu'elle trouve devant elle, soit pour le comprendre, ce qui implique qu'elle remonte sans cesse de son existence à sa possibilité, soit pour le modifier, ce qui suppose qu'elle imagine d'autres possibilités parmi lesquelles elle en choisit une à laquelle elle attribue le caractère de la valeur, avec laquelle elle se solidarise et qu'elle actualise.

Ainsi l'action qu'exerce en nous la valeur en tant qu'elle est une exigence intérieure à laquelle nous ne pouvons donner satisfaction qu'en l'opposant au réel afin de la réaliser, c'est l'esprit lui-même en tant qu'il cherche à prendre possession de soi ; c'est alors qu'il invente les possibles dans lesquels il analyse son propre pouvoir afin de reconnaître parmi eux des valeurs dont il puisse faire l'objet de sa pensée avant d'en faire l'objet de son action. De la valeur elle-même, qui est le fondement positif interne de l'apparition des possibles, on dira peut-être qu'elle est éternelle et qu'elle agit en nous plutôt que nous n'agissons sur elle. Mais il ne faut pas oublier qu'elle n'est rien sinon par notre liberté qui la discerne et qui l'assume. Car si l'esprit nous oblige à mettre en question le donné et à remonter de son actualité vers sa possibilité, c'est parce que l'essence de l'esprit est liberté. La liberté est donc le pouvoir de créer le possible et même une multiplicité de possibles entre lesquels il lui appartiendra d'opter. Mais ce

pouvoir auquel on la réduit souvent nous fait oublier qu'elle s'exerce à la fois dans l'acte par lequel elle engendre le possible et dans l'acte par lequel elle actualise le possible qu'elle a choisi.

De plus, quand on montre qu'il y a entre les possibles une véritable lutte pour l'existence, il est bien clair que cette lutte comme telle ne peut pas être objectivée : *c'est une lutte de l'esprit avec lui-même dans une recherche de la valeur*. Et ce que l'on considère souvent comme le degré de force caractéristique de chaque possible n'est rien de plus que son aptitude plus ou moins grande à exprimer la valeur en tant qu'elle sollicite notre vouloir.

On ne s'étonnera pas maintenant que la possibilité elle-même soit tendue vers l'existence et qu'elle le soit à proportion de son degré de valeur, ou du moins du degré de valeur qui peut être reconnu en elle (et que l'ancienne métaphysique appelait son degré de perfection). Car cette possibilité ne s'est distinguée elle-même de l'existence que sous la pression de la valeur qui ne voulait pas se reconnaître dans la réalité telle qu'elle était donnée. Dès lors, le possible ne tend vers l'existence que parce qu'il est un détour inventé par la valeur pour la rejoindre : la valeur n'est rien sans l'effort qu'elle fait pour se réaliser, non pas qu'elle soit elle-même étrangère à l'être, mais elle est l'être en tant qu'il exige d'être participé et qu'aucune participation déjà réalisée ne peut réussir à le satisfaire. Elle est donc un retour incessant vers la source de toute participation où elle découvre toujours, sous la forme de la possibilité, quelque tâche nouvelle à accomplir.

On comprend mal, par conséquent, la thèse qui ferait du monde des possibles un monde qui précèderait le monde de l'être et qui engendrerait celui-ci en vertu d'un pouvoir de s'actualiser qui lui serait en quelque sorte inhérent. Le possible est second par rapport à l'être : il correspond à l'acte par lequel la conscience s'affranchit et invente en quelque sorte le moyen de son affranchissement. Cette invention à son tour n'est pas une création *ex nihilo*, elle est une sorte de retour vers un acte originel auquel elle emprunte la

faculté de penser le monde donné, mais aussi de le dépasser, afin que le moi puisse insérer en lui son activité propre et poursuivre indéfiniment cette coïncidence de l'être et de la valeur qui lui échappe toujours, mais que le rôle de tous les hommes — dans la mesure où ils acceptent d'être des personnes et non pas des choses — est de chercher à réaliser. Ainsi la signification de l'univers cesse d'être mystérieuse : ne nous plaignons pas qu'il soit par lui-même indifférent à la valeur, si ce qui fait notre originalité et notre dignité d'homme, c'est de l'y faire régner.

Passer de la réalité à la possibilité, c'est mettre en jeu aussitôt le problème de sa valeur. Et il y a déjà une valeur propre de cette possibilité, parce qu'elle n'a été elle-même dégagée qu'en vue de la valeur, ou plus précisément parce qu'elle est la possibilité même de cet acte non encore accompli, mais qui peut l'être et par lequel la valeur sera introduite dans le réel. On peut dire, par conséquent, non pas tant qu'il y a une valeur de la possibilité comme telle, mais que le possible est un élément intégrant dans le système par lequel la valeur elle-même se constitue.

Sur le temps et l'espace considérés comme le champ de la possibilité

Si on ne perd pas de vue que la valeur ne peut être définie que par sa relation avec les possibilités qui nous sont offertes et qu'elles ne peuvent s'offrir à nous que *dans le temps et dans l'espace* qui sont pour ainsi dire le double champ où elles se déploient, alors on acceptera sans difficulté cette vue que la valeur réside dans le discernement et la mise en œuvre des possibilités de l'instant et des possibilités du milieu (Ludwig Feilber).

Si le temps vide est le lieu de tous les actes, comme l'espace vide est le lieu de tous les objets, ce sont là deux schémas différents et associés de la possibilité selon que l'on considère la possibilité de l'acte même que je suis capable d'accomplir ou la possibilité de l'objet qui lui répond et qui l'exprime à la fois et le limite.

Cependant, si l'incarnation de la valeur ne peut se réaliser

que par le moyen de l'espace et du temps, elle ne peut pas s'y asservir ; et pour qu'elle s'y inscrive, il faut qu'elle les domine et en devienne indépendante. Aussi la valeur est-elle hétérogène à l'espace, bien que ce soit toujours à travers l'espace qu'elle se montre : et elle introduit en lui une unité par laquelle elle surmonte sa dispersion. De même, la valeur est hétérogène au temps, bien que ce soit à travers le temps qu'elle se réalise ; mais l'unité même qui appartient à tous les ouvrages qu'elle nous permet de produire dans le temps a pour critère leur stabilité, c'est-à-dire leur résistance au temps.

La valeur ou le lien entre les catégories de la modalité

Puisque la possibilité ne nous permet que de penser le réel, alors que la valeur nous oblige à le produire, *on comprend qu'on ait pu penser de la possibilité qu'elle est au-dessous de l'être et de la valeur qu'elle est au-dessus.* Mais la valeur et la possibilité seraient plus justement définies comme deux modes de l'être : c'est dans l'être en effet qu'on voit la valeur s'opposer à la réalité et la possibilité à l'existence. Et de leur rapport dérive non seulement la plénitude de l'être, mais sa signification. Car, puisqu'il n'y a rien d'extérieur à l'être et par rapport à quoi l'être lui-même recevrait une signification, il est évident que *la signification de l'être résulte, au dedans de lui, d'une corrélation entre ses modes.*

Dès lors, l'incarnation de la valeur, en mettant en jeu la relation de la possibilité et de l'actualité nous permettra seule d'apporter une solution au problème des catégories de la modalité. Car elle nous montre comment ces catégories se séparent et s'unissent. Tout d'abord nous voyons le *possible* naître d'un acte de l'esprit qui se sépare de l'objet pour le mettre en question. Nous voyons ensuite comment le possible lui-même retourne vers *l'existence,* mais sous l'action d'une liberté qui, mettant en jeu sa raison d'être, nous permet de donner un sens aux deux notions d'*obliga-*

tion et de nécessité par lesquelles s'expriment l'efficacité de la liberté et ses limites.

Au point où nous sommes parvenus, il est clair que les catégories de la modalité ne sont distinguées les unes des autres qu'afin de permettre à l'acte qui les rejoint de s'exercer. L'ambiguïté du bien et du mal appartient au possible plutôt qu'à l'être et la conversion de l'être en possible n'est elle-même que le moyen par lequel s'accomplit l'acte libre qui se décide pour la valeur ou contre elle.

On trouve ici une confirmation de cet axiome célèbre de Brentano, c'est que d'*une chose qui a de la valeur, il vaut mieux qu'elle soit que si elle n'était pas.* Mais on peut penser que cet axiome constitue le fondement même de toute théorie du devoir. Et si l'on observe qu'il y a ici un cercle vicieux entre le devoir et la valeur, puisqu'il semble que l'on puisse dire également du devoir qu'il consiste à réaliser la valeur et de la valeur qu'elle réside dans l'accomplissement du devoir, ce cercle ne doit pas nous surprendre. Il est caractéristique, comme nous l'avons vu, de tout terme premier où l'on trouve toujours deux notions qui sont telles qu'il y a entre elles une réciprocité. Or comment pourrait-on dissocier le devoir en tant qu'il définit ce qui est exigible d'un autre ou de soi, de la valeur, en tant qu'elle est la seule justification concevable du passage de la possibilité à l'actualité ?

Ce problème du rapport entre le possible et l'être est, pourrait-on dire, le cœur même de la vie de la conscience et ne peut recevoir une solution que dans une théorie de la participation. Il est évident que, dans l'absolu, aucune distinction ne peut être faite entre le possible et l'être. Et c'est pour cela qu'on peut définir indifféremment l'absolu, quand on le considère en lui-même, comme l'acte pur ou l'actualité souveraine (qui exclut toute possibilité) et, quand on le définit par rapport à nous, comme une possibilité infinie (1), que nous n'achèverons jamais de rendre actuelle. De même, on peut dire des valeurs qu'elles appartiennent soit à l'être, soit au possible, selon que l'on considère la source d'où elles procèdent ou le pouvoir même que nous avons de les faire pénétrer dans notre expérience. Ce qui nous ramène vers une théorie de

(1) Comme le montre l'idée même de toute-puissance.

la double possibilité que nous avons déjà exposée dans notre livre *De l'Acte*, où l'absolu affecte toujours le caractère d'un possible par rapport à nous, dont il déborde sans cesse l'existence relative, comme nous sommes nous-même un possible à l'égard de lui, puisque c'est lui qui fournit à notre acte libre, mais sans jamais l'y contraindre, les moyens qui lui permettent de s'accomplir.

Sur le rapport du possible et de la valeur dans la philosophie de Leibniz

Dans la philosophie classique, nul penseur n'a approfondi plus que Leibniz le rapport de la valeur à la fois avec l'existence et avec la possibilité. Et la dissociation du possible et de l'être est destinée dans cette philosophie à introduire la valeur comme raison d'être. C'est ce que montre l'usage qu'il faut faire du principe de raison suffisante. Si l'on tient compte de la multiplicité des possibles et de cette compossibilité logique qui est la condition sans laquelle ils ne pourraient pas faire partie du même monde, il reste qu'il existe un choix entre les possibles et que ce choix ne peut être déterminé que par la valeur. C'est pour cela que de l'acte le plus libre on peut dire qu'il dépend d'une nécessité morale : il suppose des possibles, mais qu'il exclut tous, à l'exception d'un seul, qui est le meilleur.

On ferait la même observation à propos de sa conception de l'argument ontologique ; car il faut d'abord que Dieu soit possible, mais puisqu'il est lui-même la souveraine perfection, c'est-à-dire la valeur suprême, s'il est possible, il est impossible qu'il ne soit pas.

Une seule difficulté subsiste que l'on connaît bien, c'est celle qui nous permettrait de donner de tout le système une interprétation logique où viendrait pour ainsi dire s'absorber son interprétation axiologique : ce qui arrive par exemple si l'on soutient qu'il n'y a qu'un monde de compossibles qui soit possible. Mais cela prouverait peut-être seulement, que la nécessité logique n'est rien de plus qu'une expression formelle de la nécessité morale. Pour le montrer, il suffirait : 1° De distinguer avec plus de netteté, dans le passage du possible au réel, entre l'effort par lequel l'esprit, en cherchant à incarner la valeur, réussit à rejoindre l'être à la raison d'être, et les défaillances par lesquelles le réel, cédant pour ainsi dire à son propre poids, entre dans un ordre purement mécanique étranger par lui-même à la « raison d'être » et à la valeur ; 2° De montrer que, dans la lutte entre les possibles, le degré de force qu'on leur attribue est l'effet de cette sorte de dialectique de la conscience avec elle-même qui atteste toujours en elle la puissance et l'impuissance à la fois de l'imagination et du vouloir.

Sur le rapport de la valeur et de la probabilité

M. Dupréel, de son côté, a tenté un rapprochement assez remarquable entre la valeur et la probabilité. La probabilité n'est pas elle-même sans rapport avec la possibilité. Elle en est une détermination. Et M. Dupréel cherche évidemment dans la probabilité une sorte de moyen pour la valeur de rejoindre la réalité ou de tendre vers elle, sans jamais pourtant achever de se fixer en elle en recevant le caractère d'un objet : ainsi elle sauvegarde tout à la fois la contingence de l'avenir et l'activité originale de l'esprit. Cependant le mot de probabilité compte ici plusieurs acceptions différentes qu'il convient de distinguer avec soin : 1° Une acception statistique dont on peut dire qu'elle met en valeur la puissance qu'a l'esprit de comparer et d'ordonner entre elles des chances ; 2° Une acception psycho-physique qui marque le degré d'indépendance de l'esprit à l'égard du monde matériel et qui permet de considérer chacune de nos actions comme un compromis entre la liberté et la nécessité ; 3° Une acception proprement axiologique enfin dans laquelle l'esprit se détermine par une sorte d'hypothèse sur la valeur que l'expérience est toujours capable de contredire. La première acception suffit au savant qui n'a de regard que pour le résultat ; la seconde met en jeu l'opération de l'esprit, en tant qu'elle est assujettie aux conditions de la participation ; la troisième seule nous montre cette opération à l'œuvre, cherchant la valeur sans être assurée de la trouver et faisant de cette incertitude ou de ce risque même le champ de son accomplissement, comme le montre l'argument du pari ; on s'aperçoit alors qu'on ne passe du possible à l'être que par un pari sur la valeur.

Section II

L'OPPOSITION DU RÉEL ET DE L'IDÉAL

Le possible peut-il être préféré au réel ?

Cependant, on pourrait demander pour quelle raison l'esprit, dans la poursuite de la valeur, ne s'en tient pas à l'invention du possible à travers lequel il prend possession de son indépendance et de sa propre puissance créatrice. Faut-il dire, dès lors, qu'une puissance qui ne s'exerce pas réserve mieux toutes les possibilités qui sont en elle et que, par une sorte de complaisance esthétique,

elle demande à pouvoir jouer de tous les possibles à la fois en considérant toute tentative pour les réaliser comme une limitation ou une souillure ? Ou faut-il dire que l'essence d'une puissance, c'est de s'actualiser, et qu'autrement elle se nie elle-même en tant que puissance ? Mais ne suffit-il pas alors qu'elle s'actualise par la pensée avec laquelle aucune forme du réel n'est proprement commensurable ? Cependant on ne saurait méconnaître que ceux qui semblent mettre ainsi le possible au-dessus du réel ne manquent jamais pourtant de le réaliser pour l'éprouver et en jouir. Seulement ils voudraient réaliser tous les possibles à la fois, ou tour à tour, sans se laisser engager par aucun. Mais c'est là une chimère, car cette action où le possible prend corps me marque et marque la face du monde ; elle donne au moi lui-même une responsabilité, à la vie une continuité et une unité qui sont constitutives de leur existence même. Je ne puis pas l'effacer, ni ressusciter après avoir agi, indifférent, vierge et libre, comme s'il ne s'était rien passé. D'autre part, le possible n'est rien sans l'action qui permet de l'exploiter et d'en prendre possession. Je ne puis pas accepter qu'il reste à l'état de possible, mot que je prononce précisément pour montrer qu'il n'est encore qu'une proposition ou un essai, qui a besoin que la volonté s'en empare et que le réel y réponde. Car l'être ne peut pas être dissocié de ce que nous pouvons produire et de ce que nous sommes obligé de subir, c'est-à-dire de ce qui existe non seulement pour nous, mais pour tous, non seulement dans un acte de pensée qui serait répété par les différentes consciences sans qu'on pût vérifier qu'il est précisément le même, mais dans une sorte d'objet-témoin, qui impose ses caractères à toutes les consciences et sur lequel elles puissent s'accorder. Alors le possible perd sa subjectivité qui l'obligeait à rester enfermé dans l'horizon de notre conscience. S'il veut être, ce n'est pas seulement en nous, mais dans l'univers.

L'idéal comme médiateur entre le possible et le réel

Si la valeur maintenant ne peut être saisie que dans le processus de réalisation qui lie la possibilité à la réalité, et si ce sont là les deux termes extrêmes entre lesquels elle se développe, c'est que ni l'un, ni l'autre ne peut nous contenter, ce qui apparaît assez clairement à celui qui médite sur une possibilité qui reste à l'état de possibilité, car il n'y a que son actualisation qui la justifie, ou sur une réalité considérée indépendamment de toute référence à sa possibilité, car elle se réduit au fait pur, sur lequel nous n'avons plus de prise et dont la valeur se retire.

Le domaine de la valeur n'est donc ni le domaine du possible, ni le domaine du réel : c'est le domaine intermédiaire qui les lie et qui assure le passage de l'un à l'autre. Que le réel comme tel soit incapable de nous satisfaire et que, par conséquent, il nous contraigne d'opposer à ce qui nous est donné ce qui ne nous est pas donné, qui est seulement pensé, mais que nous pouvons préférer à toute réalité donnée et mettre au-dessus d'elle, telle est pour nous l'origine même de l'idéal. Mais si la valeur se refuse à jamais se confondre avec aucun objet réel, bien qu'elle ne cesse de le juger et aspire toujours à coïncider avec lui, n'est-ce pas dire qu'elle est elle-même un objet en idée ? Le mot idéal montre son caractère spirituel à la fois par le mot idée dont il procède, qui n'a de signification que pour l'esprit, et par cette fin qu'il nous propose et qui exige qu'en la réalisant l'esprit lui-même se réalise.

Implication de l'idée et de l'idéal

On oppose en général l'idée que l'on considère souvent comme la prise de possession actuelle du réel par un acte de l'intelligence et l'idéal que l'on réduit quelquefois à n'être qu'une vague aspiration de la conscience vers un avenir indéterminé. Mais en précisant davantage le sens de ces mots, on voit d'abord que l'idée est l'idéal de la connaissance, s'il est vrai que le propre de la connaissance, c'est d'être une victoire remportée contre toutes les formes de l'illusion et de l'erreur : aussi n'y a-t-il pas de distinction entre l'idéal et l'idée pour tous ceux qui pensent qu'il n'y a pas d'autre valeur que

la vérité. Mais peut-être l'idéal pourrait être nommé plus justement l'idée de l'action, s'il est vrai que le propre de l'action est de mettre l'idée en œuvre. Car l'idée ne nous sépare du réel qu'afin de nous permettre de le penser, et l'idéal ne nous en sépare qu'afin de nous permettre de le produire. L'idée exprime à l'égard des choses réelles l'intelligibilité qui les fonde et l'idéal exprime à l'égard des actions possibles la fin vers laquelle elles tendent : c'est à la rencontre de l'idée et de l'idéal que l'on trouve la valeur qui est une source d'explication toujours renaissante et un principe dynamique qui jamais ne s'épuise. Elle réside moins encore peut-être dans l'idée que dans l'efficacité de l'idée qui l'oblige toujours à se réaliser. *Car il n'y a pas d'idée véritable sans une épreuve qui, l'arrachant à la simple possibilité, la réalise au nom de la valeur.* Il n'y a donc pas d'idée que l'on puisse se contenter de contempler, c'est l'essence de toute idée d'être une idée agissante, une idée vécue.

On peut dire de la valeur dans le même sens qu'elle embrasse à la fois le concept et la tendance et qu'elle les dépasse l'un et l'autre. Et peut-être pourrait-on distinguer dans la formation de la valeur, trois étapes distinctes : la *première* qui correspond à l'apparition de la tendance nous inscrit à l'intérieur du temps où le passé tout entier agit sur le présent de manière à produire une sorte d'appel vers l'avenir ; elle ne devient valeur que par la volonté qui l'assume. Elle n'y réussit que par le moyen du concept qui correspond à la *deuxième étape* et qui, ne retenant de l'objet rien de plus que le schéma d'une construction possible, est un simple instrument par lequel nous pouvons penser une chose ou la produire ; mais nous ne savons pas encore quel usage nous en pourrons faire. Or, la *troisième étape* cherche la valeur par une synthèse de la tendance et du concept. Car si la valeur est au-dessus de la tendance puisqu'elle n'appartient pas à la nature, et du concept, qui n'est qu'une règle pour agir, elle exprime l'intervention de l'esprit qui justifie la tendance et vivifie le concept. Or là où la tendance est ainsi élevée au-dessus de la nature et le concept au-dessus de l'abstraction, on a affaire à l'idée, qui est toujours médiatrice entre l'esprit, c'est-à-dire la liberté, et l'expérience que nous avons de nous-même et des choses. Aussi comprend-on facilement qu'on ait pu dire qu'il n'y a pas d'autres idées que des idées de valeur. La même idée qui était rapportée au passé comme un modèle devient un idéal dès qu'elle est rapportée à l'avenir comme une fin. Le temps creuse l'intervalle qui permet de distinguer ces deux versants de l'idée et de les unir. C'est donc parce que toute valeur implique un possible qu'il s'agit d'actualiser qu'elle réside au point de jonction de l'idée et de l'idéal. Elle est l'idée elle-même en tant qu'elle aspire à s'incarner pour devenir l'*essence* même d'une chose réelle (1).

(1) L'opposition entre l'idée et l'idéal se retrouve dans les deux sens que l'on donne au mot loi qui désigne à la fois les lois du réel, en tant qu'elles expriment une nécessité que nous sommes contraints de subir, et les lois de l'action, en tant qu'elles expriment une obligation qu'il dépend de nous d'accomplir. Mais il y a entre elles la même relation qu'entre le réel où l'action a besoin de s'insérer et l'action qui ne cesse de modifier le réel.

Fondement ontologique de la distinction entre l'idéal et le réel

Nous pouvons dire de l'idéal qu'il s'oppose au réel, mais non point qu'il s'oppose à l'être : il est dans l'être ce que nous ne pouvons jamais achever de pénétrer et de posséder, ce qui, dans l'être, se découvre à nous à mesure que nous dépassons l'apparence qui le trahit ; il est l'intériorité ou, si l'on veut, l' « en soi » de l'être. Il est donc naturel que l'on commence par croire que l'idéal s'oppose au réel aussi longtemps que le réel se confond pour nous avec le phénomène, et que l'on finisse par s'apercevoir qu'il est l'être lui-même dans ce fond spirituel qui se découvre à nous par l'effort même que nous faisons pour l'atteindre et n'est rien de plus que cet effort même dépouillé de tous les obstacles qui le retiennent et l'obligent à se tendre. Ce qui apparaîtrait comme chimérique si l'on n'avait pas suffisamment médité sur l'identité de l'Être même, avec l'Acte s'accomplissant. On voit alors comment s'expliquent ces deux caractères de la valeur qui semblent contradictoires, à savoir qu'elle a son origine en nous, dans l'acte même qui émane de nous, et aussi hors de nous, dans la mesure où cet acte demeure toujours incapable de se suffire et reçoit toujours de plus haut la puissance même dont il dispose. Le mot idéal nous permet de rejoindre ces deux caractères l'un à l'autre, car il nous montre que la valeur nous dépasse toujours, bien qu'elle n'ait de sens pour nous qu'au moment où elle agit en nous. Telle est la raison pour laquelle la valeur est indivisiblement ontologique et psychologique : elle est à la fois ontologique, en tant qu'elle est l'absolu dont je participe, et psychologique, en tant qu'elle est inséparable de la démarche même par laquelle j'y participe.

On peut dire de l'être qu'à partir du moment où il commence à être participé, il devient la source de l'opposition entre l'idéal et le réel, le propre de l'idéal étant de mettre en lumière dans l'être même une infinité que l'intelligence ne pourrait jamais achever de connaître, ni la volonté d'exprimer.

Loin de croire, comme il arrive souvent, que l'idéal implique une sorte de disqualification ontologique, il faut dire au contraire que l'être donné, c'est l'être tel qu'il est non pas en soi et pour soi, mais seulement pour quelqu'un qui le perçoit du dehors, au lieu que l'être idéal, c'est l'être lui-même tel qu'il est voulu, ou plus exactement tel qu'il se veut lui-même, de telle sorte qu'il est l'intériorité pure dépouillée de tout rapport avec l'extériorité et dont on comprend bien qu'à l'échelle de la participation, c'est-à-dire isolé de tout rapport avec l'extérieur, et par conséquent privé de sa solidarité avec le monde, il n'est rien de plus qu'une possibilité. C'est le rôle de l'intelligence de la dégager ; mais il appartient à la volonté de la mettre en œuvre, c'est-à-dire de l'actualiser ; elle n'y réussit précisément qu'en lui donnant une existence et une efficacité dans le monde des phénomènes : ce qui est l'acte même par lequel la valeur se réalise.

La valeur réside donc dans le dépassement à l'égard de toute chose donnée. C'est pour cela que le réel, étant identifié presque toujours avec le donné, la valeur, en tant qu'idéale, est considérée aussi comme irréelle. De fait, elle n'apparaît que lorsque le donné est mis en question ou que l'individu commence à le transcender. Mais la valeur que le donné pourra reconquérir ensuite sera relative à cette activité même dont il est seulement le témoin. Et on voit qu'une telle activité ne tourne le dos au réalisé, c'est-à-dire au phénomène, que parce qu'elle nous découvre l'intériorité de l'être au point même où elle se phénoménalise et s'individualise. Alors on comprend sans peine pourquoi la valeur, toujours poursuivie et toujours manquée, donne pourtant son branle à l'univers du devenir. Mais elle appartient à l'être même, en tant qu'il est cette cause intérieure de soi qui ne s'engendre qu'en l'engendrant elle aussi et dont toute réalité donnée n'est qu'une figure qui la manifeste et la dissimule tout à la fois.

L'intervalle entre l'idéal et le réel

On pourra remarquer encore que l'idéal, c'est ce qui est autre que le réel, ce que je ne suis pas et non pas ce que je suis, ce que je n'ai pas et non pas ce que j'ai, l'avenir et non pas le présent. Mais cet « autre » doit toujours être préféré au « même » et cela parce que le même en tant qu'il est donné m'enferme toujours dans un objet actuel et possédé, au lieu que l' « autre » ne peut être pensé que par un acte qui me spiritualise et qui m'oblige à m'élever sans cesse au-dessus de moi-même en poursuivant toujours quelque nouvelle fin sans pouvoir jamais espérer l'atteindre. Il y a dans l'opposition entre le réel et l'idéal la même signification qu'entre le fait et le droit, avec la même tendance à condamner le fait au nom du droit ou à nier le droit au profit du fait : mais cette opposition n'a de sens que pour nous obliger, par une opération qui nous est propre, et qui est la marque même de notre liberté, à incarner le droit dans le fait. Seulement, cette incarnation ne peut jamais devenir si parfaite que les deux termes cessent d'être distingués : même quand le corps est le serviteur le plus fidèle de l'âme, il en reste séparé, il peut toujours lui échapper. La valeur sans doute n'est jamais saisie que dans son accomplissement ; mais c'est un accomplissement qui doit être pensé en même temps que vécu, afin qu'il soit toujours en péril et ne cesse d'être notre œuvre.

Cela permet de comprendre pourquoi on a tranché en deux sens opposés la question de savoir quel est celui qui connaît le mieux la justice, si c'est le juste ou l'injuste : or ce n'est pas le juste en tant qu'il ne peut pas agir autrement et qu'il ne peut séparer sa pensée de son action, ni l'injuste en tant qu'il pense la justice comme un idéal, mais qu'il n'a aucune expérience de sa pratique. C'est le juste en tant qu'il sait qu'il peut être injuste, car la justice reste pour lui un idéal, mais qu'il saisit dans sa mise en œuvre.

L'intervalle entre le réel et l'idéal reçoit une explication suffi-

sante dans la théorie de la participation. Car si l'idéal est un terme irréel vers lequel le réel cherche à se hausser, ou qui s'efforce de hausser le réel jusqu'à lui par une sorte d'aspiration, c'est qu'il a sa source même dans cet être-acte où les formes différentes de la réalité puisent toutes les propriétés qui les limitent et les définissent, où toutes les formes différentes de réalisation puisent l'énergie dont elles procèdent, bien qu'aucune d'elles ne puisse nous contenter et qu'à l'égard de chacun de nous, elle soit toujours regardée comme inférieure à la fois à ce qu'il aurait pu et à ce qu'il aurait voulu.

On comprend alors pourquoi l'idéal est un possible dont l'essence est d'être toujours à l'essai et pourquoi nous devons demander à l'univers de nous renvoyer, sous la forme d'un donné que nous ne pouvons plus récuser, l'acte même par lequel nous avons tenté de le réaliser. C'est une chose admirable et qui montre bien cette loi de réciprocité entre tous les aspects de l'être qui est constitutive de son unité et qui est la condition de toute participation, que nous ne puissions rendre nôtre l'acte même par lequel l'Être se crée lui-même éternellement que par la médiation d'une possibilité qu'il nous appartient d'actualiser, sans que nous puissions y réussir autrement que par la complicité d'un univers qui, dans la mesure où il nous dépasse et où nous subissons sa loi, exprime notre insuffisance et pourtant la répare. L'intervalle entre le réel et l'idéal est une condition de la valeur, s'il est vrai qu'elle n'est jamais donnée et doit toujours être voulue ou produite, ce qui explique pourquoi elle est d'abord un vœu tout intérieur, mais qui est incapable de s'accomplir autrement qu'à travers une succession d'événements dont la série, nécessairement infinie, constitue précisément ce qu'on appelle l'histoire du monde.

La connexion entre l'idéal et le réel

La valeur ne peut pas être simplement contemplée : elle doit être instaurée, ou plutôt elle ne peut être contemplée qu'afin

d'être instaurée ; il faut donc qu'à l'échelle de l'être participé une distinction s'opère entre l'idée ou l'idéal, qui est la valeur elle-même en tant qu'elle est pensée plutôt que vécue, désirée plutôt que possédée, et le réel qui, comme tel, est indifférent à la valeur, mais dans lequel la valeur cherche toujours à s'incarner afin que nous puissions la rendre nôtre et pourtant sensible à tous. Que toute idée exige une action non seulement pour entrer dans le monde matériel, mais même pour se réaliser en tant qu'idée, c'est là une vue profonde que le pragmatisme a recueillie sans l'avoir poussée jusqu'au bout, ni avoir mesuré toute sa profondeur.

On ne rompra jamais entre l'idéal et le réel ; et l'on peut dire que le caractère essentiel de la valeur, c'est d'établir entre eux un lien qui est indissoluble, de telle sorte que nous ne puissions nous satisfaire, ni du réel qui doit toujours être pour nous une révélation de l'idéal ou un appel vers l'idéal, ni de l'idéal qui, sous peine d'être un rêve sans consistance ou de rester une possibilité pure, doit toujours s'actualiser et demeure doublement en rapport avec le réel qui est pour lui à la fois un point de départ et un point d'arrivée, la matière à laquelle il s'applique et le corps dans lequel il accède à l'existence. Cependant, on n'oubliera pas que la relation entre l'idéal et le réel est toujours réciproque, comme on le voit assez bien dans l'art où l'on observe tour à tour un idéal qui, sous notre main, se réalise et un réel qui, sous notre regard, s'idéalise (1).

C'est que, loin d'opposer l'idéal et le réel, comme le non-être à l'être, nous devons les considérer l'un et l'autre comme exprimant deux aspects différents de l'être : le propre de la vie spirituelle et la signification même de l'existence, c'est d'obtenir qu'ils

(1) La valeur esthétique accuse d'une manière singulièrement privilégiée la relation du réel et de l'idéal en nous apprenant à la fois à découvrir l'idée qui donne sa signification au réel et à la transformer en un idéal qui nous invite sans cesse à le recréer : mais par là elle met en lumière un caractère commun à toutes les valeurs qui ont toutes, si l'on peut dire, une affinité spécifique entre elles. Outre que la valeur esthétique est peut-être celle qui témoigne le plus nettement de ce parfait désintéressement qui est la marque de toute valeur véritable et qui retentit jusque sur les valeurs économiques, dès qu'on entreprend d'en régler l'emploi.

coïncident. La rencontre du réel et de l'idéal se fait en deux étapes : dans la première, l'idéal est opposé au réel parce que le réel est confondu avec l'objet qui est incapable de nous satisfaire ; dans la seconde, il ne suffit pas de dire que l'idéal reçoit un corps qui le réalise, car il disparaîtrait comme idéal, mais, à travers le corps, l'idéal devient l'être même du phénomène, qui le révèle, au lieu de le dissimuler. Au lieu d'être comme dans la première étape une sorte de négation de ce qui est, il nous apporte la découverte de son essence. S'il est vrai que la vie de la valeur consiste toujours dans le double mouvement par lequel elle se détache des choses, mais pour chercher toujours à s'incarner en elles, on observe souvent, dans l'interprétation qu'on en donne, un malentendu profond, puisque l'on pense presque toujours que les exigences essentielles de la conscience se trouveraient aussitôt satisfaites si l'idéal était réalisé, c'est-à-dire si la valeur était devenue une chose. Ce qui est bien mal comprendre le rôle de l'incarnation dans la théorie de la valeur. Car le destin de toute chose où nous l'incarnons est de périr ; faut-il donc que la valeur, faute de pouvoir y faire son séjour, périsse aussi avec elle ? Cependant, c'est le propre d'une conscience finie de ne participer à l'absolu qu'à condition de sortir d'elle-même, c'est-à-dire de franchir ses propres limites. Mais elle ne réussit à les dépasser vers le dedans qu'à condition de les dépasser aussi vers le dehors. Ainsi son action dans le monde matériel n'est rien de plus que l'instrument de son accomplissement spirituel.

Toutefois, que le propre de la valeur soit d'être un idéal en entendant par là qu'elle ne réussira jamais à s'incarner dans le réel, c'est là le principe de notre désespoir. Mais celui qui se détourne alors du réel et qui semble le mépriser montre seulement par là qu'il est incapable de l'approfondir et d'en prendre possession. Ainsi, on ne peut pas se contenter d'une philosophie des valeurs idéales, qui rendrait la valeur décisivement étrangère au réel. Car, non seulement l'idéal comme tel est un aspect de l'être, mais

l'activité par laquelle nous cherchons à le réaliser est encore la source de tout ce qui peut être. C'est par un simple mythe que nous rejetons la valeur dans un futur inexistant et qui ne cesse pourtant de nous solliciter : l'idéalité des valeurs n'a point d'autre rôle que d'ébranler notre activité et de l'obliger à s'exercer. Qu'il y ait dans notre âme un pouvoir de penser un ordre différent de l'ordre donné et que ce pouvoir soit lui-même un pouvoir réel, qu'il faille l'exercer et qu'il nous oblige à ratifier la réalité, non en elle-même et telle qu'elle nous est donnée, mais comme une matière à laquelle il s'applique pour la rendre autre qu'elle n'est, sans qu'une telle transformation puisse être jamais achevée, voilà quels sont les traits caractéristiques que doit mettre en lumière toute théorie des valeurs.

Nulle valeur pourtant ne peut être séparée de la chose où elle vient s'incarner, sans quoi elle ne serait rien de plus qu'une idée, ou un désir, ou une espérance, dans tous les cas une simple aspiration de la conscience. Hors de cette incarnation, la chose est indifférente et la valeur irréelle.

Pas de fuite vers l'idéal

Nul ne peut douter que la valeur ne réside dans l'acte que nous accomplissons et non point dans le terme où il vient à la fois s'accomplir et mourir. Toutefois cet acte ne peut pas être détaché du terme vers lequel il tend et qui lui donne sa propulsion intérieure. C'est faute de pouvoir se posséder tout entier que le moi a besoin de posséder un objet, où le vide qui est en lui et dont le désir ne cesse de témoigner, se trouve pour ainsi dire comblé. Mais c'est là une possession illusoire, comme on voulait le marquer autrefois dans les couvents par ces travaux que l'on entendait relever au nom du désintéressement et de l'obéissance et dont toute efficacité avait disparu. On prétendait en faire une sorte d'image et d'apprentissage de l'activité contemplative. Mais c'est là une pratique que l'on n'introduit pas sans dommage dans notre conduite temporelle.

Elle est tellement contraire au jeu de notre nature qu'elle est aussi l'un des supplices les plus difficiles à supporter, comme on le voyait, dit-on, dans ces prisons anglaises où l'on était condamné à tourner sans trêve une manivelle dépourvue d'effet. On ne restera donc pas indifférent à la fin, bien que dans la fin la valeur paraisse s'altérer en s'objectivant. Du moins garde-t-elle encore, puisqu'elle recule toujours devant nous, un caractère irrémissiblement idéal.

Mais il faut s'opposer de toutes ses forces à cette fuite vers l'idéal qui caractérise une certaine forme classique de l'idéalisme (1), comme si l'idéal autorisait un désaveu à l'égard de tous les modes du réel et devait détourner de lui nos regards et notre volonté, au lieu de nous inviter à le pénétrer et à en prendre possession à la fois par la pensée et par l'action. L'idéal n'est pas une négation de l'être ; il ne constitue pas un monde qui pourrait subsister indépendamment de l'être ; il participe à l'être et c'est dans le réel qu'il demande à s'incarner, faute de quoi il n'est qu'un rêve fait pour les lâches et les oisifs. Nous pensons donc qu'il faut être tout à fait à l'opposé de ces mots célèbres de Rousseau : « Le pays des chimères est ici-bas le seul digne d'être habité ; et tel est le néant des choses humaines qu'hors l'être existant en lui-même, il n'est rien de beau que ce qui n'est pas. » Tout au contraire, il faut dire qu'il n'y a rien de beau que de savoir donner l'être à ce néant des choses humaines en les faisant participer à la beauté d'une existence intérieure qui est elle-même inconditionnelle.

On comprend aisément maintenant les suspicions dont l'idée elle-même est l'objet chez ceux qui la considèrent comme dépourvue de réalité, comme une sorte de feu follet d'une conscience particulière, qui n'est rien en dehors d'elle : « ce n'est qu'une idée » ; mais cela veut dire, en effet, qu'en elle-même elle n'est jamais rien de plus qu'une possibilité, mais qui, il est vrai, est moins la possibilité d'une chose que la possibilité d'une valeur et demande toujours à être incarnée (2). La nécessité d'incarner la valeur est donc essentielle à la valeur, ce qui limite singulièrement la portée du mot de Nietzsche : « Les prétentions de l'homme qui cherche des valeurs dépassant la valeur du monde réel nous paraissent aujourd'hui risibles. » (Gai savoir, 346). Car le problème de savoir ce qu'il faut entendre par le mot de réalité et si ce mot désigne le spirituel ou le sensible, devient un problème frivole à partir du moment où l'on a reconnu que la réalité de la valeur réside au point où la valeur se réalise.

(1) Tout idéalisme véritable doit nécessairement se changer en une éthique.
(2) Tel est le sens de la conception proposée par M. Le Senne dans un article du *Tatwell* intitulé *La Relation idéo-existentielle*.

Le monde assumé

Il n'y a de valeur que là où il y a un moi capable d'initiative et par lequel l'être peut être assumé. Aussi la valeur consiste-t-elle non seulement dans un oui donné à l'existence, mais dans la découverte à l'intérieur de l'être de certaines possibilités qu'il dépend de moi d'actualiser. L'existence mérite d'être acceptée, et d'être voulue et vécue, afin précisément que nous fassions régner en elle la valeur. On pourrait dire encore qu'il s'agit d'abord pour le moi de se vouloir lui-même, ce qui n'est possible qu'à condition qu'il accepte le monde où il est appelé à vivre, afin d'en faire le support de la valeur. Il n'y a point de valeur, par conséquent, qui n'ait quelque connexion avec la réalité telle qu'elle est donnée. Mais c'est à nous qu'il appartient, soit de faire surgir la valeur à travers le donné, soit de transformer le donné lui-même afin qu'il porte témoignage pour elle. Nous n'avons pas à attendre, ni à désirer que le monde se conforme à la valeur. Il dépend de nous de contribuer à le créer et, par conséquent, à produire cette conformité, là où elle est absente.

Ainsi, c'est la valeur en tant qu'elle oppose l'idéal au réel qui nous oblige à la fois à prendre place dans le monde et à le transcender toujours. Dès lors, en ce qui concerne le monde pris isolément, il est absurde de se demander quelle est sa valeur : car ce serait admettre contradictoirement que cette valeur pourrait être celle d'une chose déjà donnée, avant que nous ayons commencé d'y participer. Se demander quelle est sa valeur, c'est d'abord s'y inscrire, non pas seulement pour le subir, mais pour y coopérer. Aussi peut-on dire que le monde ne vaut que par ce que nous en faisons, c'est-à-dire par la valeur que nous lui donnons. Seulement, il y a deux choses que nous ne devons pas oublier : la première, c'est que ce pouvoir de recréer le monde, c'est-à-dire de contribuer à sa création, c'est l'être pris à sa source même, c'est-à-dire considéré dans sa propre genèse, là où il ne fait plus qu'un avec sa raison

d'être : on ne remonte pas au delà ; mais cela explique suffisamment ce dynamisme de l'être que l'on reproche si souvent à l'ontologie de méconnaître. La seconde observation, c'est que, si notre propre pouvoir créateur, engagé par la participation dans un monde réalisé sans lui, ne peut réussir à s'exercer que par une mise en question du réel qui s'opère elle-même en deux étapes, comme nous l'avons montré, à savoir par une transformation du réel en possible, qui est l'ouvrage de la pensée, et par une transformation en sens inverse du possible pensé en réel accompli, qui est l'ouvrage du vouloir, ce double effet ne peut être obtenu que par l'introduction de l'idée de temps et par la mise en jeu de la liberté qui formeront l'objet des deux chapitres suivants.

L'esprit comme acte de l'idéal

On peut dire que le propre de l'esprit, c'est de réaliser en lui la coïncidence de l'être et de l'idéal, car il ne suffit pas de dire que l'être de l'esprit est tout idéal, encore faut-il reconnaître que de cet idéal, c'est l'esprit qui est l'être même. Et, d'autre part, l'esprit ne peut pas demeurer un pur idéal sans perdre son être comme idéal : il est un idéal agissant ou *l'acte même de l'idéal* ; autrement il ne serait l'idéal de rien. Il faut donc toujours qu'il ait devant lui un objet à réformer ou à produire. Mais s'il est la suprême valeur, c'est parce qu'il est d'abord indivisiblement un pouvoir d'auto-production et d'auto-justification, à la fois l'être de la raison d'être et cette raison d'être partout retrouvée et partout manifestée. Il est l'absolu véritable qui, en se posant, pose sa propre valeur et la valeur par rapport à lui de toutes les opérations qu'il accomplit et de tous les objets auxquels il s'applique. On comprend maintenant pourquoi il n'y a point de valeur de fait, puisqu'il est absurde d'imaginer qu'il y ait rien qui puisse avoir une valeur en dehors de l'esprit qui l'appréhende et dont il est soit la condition, soit la manifestation.

Or, le propre de la valeur, c'est précisément de tendre toujours

vers ce point où l'esprit ne peut plus faire aucune distinction entre le réel et sa propre opération. Je puis bien distinguer alors ce que je suis de ce qui m'appartient (mais j'ai affaire à une appartenance qui me réalise), ce que je veux de ce que je montre (mais ma volonté n'est rien que par sa manifestation), ce que je cherche et ce que j'obtiens (mais ma recherche ne cesse d'être stérile que par ce qu'elle trouve). Telle est sans doute la solution de cette difficulté classique où l'on voit la conscience mettre la valeur du côté de l'intention ou de l'effort et l'opinion du côté de l'effet et du résultat : c'est que la valeur constitue, si l'on peut dire, leur point de rencontre et de conjugaison, faute de quoi, ou bien elle demeurerait virtuelle et subjective — ou bien elle viendrait s'abolir dans l'indifférence de l'objet ou de la donnée.

A mesure qu'on approfondit davantage la conscience de soi, l'idéal, qui n'était d'abord qu'une sorte de rêve lointain, nous découvre par degrés qu'il est l'être véritable. C'est le monde en tant que spectacle qui devient alors pour nous une sorte de rêve. Le seul moyen pour nous de le sauver, c'est d'en faire l'incarnation de la valeur ; mais alors il semble disparaître dans sa signification pure. En sens inverse, on voit aussi que ceux qui ont la vie spirituelle la plus parfaite se donnent tout entiers à l'action temporelle sans paraître y prendre garde. Tant il est vrai qu'il s'agit toujours pour nous non pas de justifier le réel, qui n'est pas une fin, mais de nous donner, par le moyen du réel, la possession de la valeur, dont le réel est seulement l'expression ou le véhicule.

Détachement ou engagement

Ainsi la valeur paraît tantôt se détacher des événements et en général de toutes les déterminations qui appartiennent à notre vie manifestée et tantôt, au contraire, exiger un engagement par lequel, au lieu d'abandonner les phénomènes à eux-mêmes, on les oblige à l'exprimer. Dès lors, on peut craindre que certaines formes du mysticisme, soucieuses de n'accorder de valeur à la détermina-

tion que dans son rapport avec l'absolu, tendent à supprimer la détermination au profit d'un absolu indéterminé. Mais cet absolu, qui ne serait l'absolu de rien, ne serait lui-même rien : à notre égard, il ne différerait pas du sommeil et de la mort. Et on peut penser, au contraire, que le propre de la valeur, c'est, au lieu de les abolir, de multiplier les déterminations dans une fécondité créatrice indéfinie. Pourtant si la valeur a toujours besoin de se manifester, sa manifestation reste toujours précaire et pour ainsi dire en suspens : elle n'est jamais accomplie, elle a sans cesse besoin d'être ressuscitée. Mais la distinction entre son être secret et son être manifesté ne rompt pas l'unité de l'être, car il n'y a d'être dans la manifestation que par le secret même qu'elle manifeste et dont elle est toujours corrélative et solidaire. Ainsi l'incarnation de la valeur est nécessaire à la valeur en tant que nous sommes tenus de participer à l'être et d'y faire participer les autres avec nous. Aimer la valeur, ce n'est donc pas se détourner du réel, c'est l'aimer aussi, en tant que nous remontons jusqu'à l'acte qui le fait être et dont il conviendrait de dire, par un curieux renversement, que toute réalisation en est le moyen plutôt que la fin.

La signification du platonisme

Pourtant ne faut-il pas dire qu'en nous permettant d'accéder dans le monde des idées pures, la contemplation nous arrache à ce monde ténébreux et impur qui menaçait toujours de nous corrompre et de nous asservir ? Telle est sans doute la signification profonde du platonisme pour lequel l'idée ne fait qu'un avec la valeur. Dès lors, quand nous avons trouvé l'idée, pourquoi ne suffirait-il pas de s'y établir ? Pourquoi demander encore qu'on la réalise alors qu'elle est elle-même la réalité la plus haute qui nous arrache à l'humilité de la simple apparence ? La volonté n'aurait point d'autre rôle que de consommer notre renoncement au monde, afin que l'esprit, par son exercice pur, pût enfin obtenir une satisfaction plénière. De là aussi cette impression que laisse le platonisme et pour laquelle il ne cesse jamais de paraître chimérique, d'accorder toujours un primat au possible sur l'être, à l'idée sur la chose et à l'idéal sur le réel. Cependant il ne faut pas oublier que le possible n'a de sens que par rapport à l'être dont il nous donne la disposition, l'idée que par rapport à la chose dont elle nous donne le sens, l'idéal que par rapport au réel avec lequel il cherche toujours à coïncider.

Dira-t-on que c'est là reconnaître que le possible, l'idée et l'idéal sont des termes étrangers à l'existence, que Platon nous invitait déjà à fuir en mettant le Bien lui-même au-dessus de l'être. Mais on répondra qu'il s'agit seulement ici de l'existence, et non point de l'être. En mettant l'idée du Bien au-dessus de l'existence, il faut, pour être fidèle à Platon lui-même, considérer cette idée comme étant, dans l'être même, le principe qui justifie sans cesse notre accès dans l'existence, qui nous en sépare, mais pour lui donner cette intériorité sans laquelle elle resterait encore extérieure et phénoménale. Or, cette signification interne de l'existence, cette puissance de justification et de réalisation qui nous oblige sans cesse à la produire, c'est cela précisément que nous nommons la valeur.

Le mérite d'Aristote, que tant de platoniciens ont méconnu, réside sans doute dans cet approfondissement du platonisme où l'on voit l'idée-chose se convertir en possibilité pure. Mais il faut du même coup que cette possibilité se change d'abord en puissance pour que nous puissions fonder nous-même notre existence en la réalisant. Ainsi la tendance, la tension, l'intention expriment sous des formes différentes cette transition de la possibilité à l'existence dont on peut dire qu'elle est au cœur même de la métaphysique. Et le problème est toujours de savoir moins comment on peut s'élever du phénomène jusqu'à l'idée qui le fonde, que pourquoi l'idée a besoin de descendre dans le phénomène comme une valeur qui se réalise.

La distinction de l'idéal et du réel dans le kantisme

Il y a dans le kantisme une dissociation violente entre le réel et l'idéal qui nous oblige à identifier le réel avec le fait d'expérience tel qu'il se présente à nous dans l'espace et dans le temps après avoir subi l'action des catégories, et l'idéal avec une exigence de la raison à laquelle correspond un objet de pensée, mais non point un objet de connaissance, un noumène et non point un phénomène. Entre ces deux extrêmes, la vie morale nous ouvre toutefois un chemin : car ici l'idéal se présente dans la conscience sous la forme d'un fait que Kant appelle expressément : *le fait de la raison*. Et l'on peut dire de toutes les actions que nous pouvons accomplir qu'elles doivent chercher à s'y conformer sans jamais réussir à l'incarner avec une exacte fidélité. La difficulté dans le kantisme reste de savoir pourquoi la Raison ne peut réaliser son idéal pratique autrement que par le moyen d'une expérience sensible qui l'assujettit. Tel est précisément le problème que Fichte a essayé de résoudre, mais qui ne pouvait l'être que si l'opposition du réel et de l'idéal était elle-même un effet de la participation. Enfin, on n'oubliera pas que, si la raison théorique nous enferme dans la réalité telle qu'elle est donnée, si la raison pratique nous impose une loi qui ne peut jamais être réalisée, l'accord du réel et de l'idéal est pourtant une exigence si profonde de notre pensée que le propre de la *Critique du jugement*, c'est de nous en apporter dans la finalité un témoignage qui porte en lui le caractère de l'évidence et qui demeure pourtant mystérieux.

CHAPITRE II

LE TEMPS, INSTRUMENT DE L'INCARNATION

SECTION III

LA VALEUR ET LE SENS DU TEMPS

Liaison du temps avec la possibilité et avec la valeur

Nous allons montrer maintenant comment la valeur, en tant qu'elle se réalise, est solidaire de l'individu engagé dans le temps, mais comment, en tant qu'elle inspire toutes ses démarches, elle est elle-même au-dessus du temps et crée le temps comme l'instrument qui lui permet de s'exprimer et d'agir. C'est l'opposition de la possibilité et de l'existence, ou encore la transformation du réel en possible, comme condition du retour du possible vers le réel, qui produit l'avènement du temps. Bien plus, *on peut dire du temps qu'il est la possibilité de toutes choses*, ou encore qu'il n'est qu'une possibilité qui ne cesse de s'actualiser. Si l'on considère la transition temporelle dans sa nudité originelle, on s'aperçoit alors qu'elle implique un appel sans lequel le présent lui-même nous suffirait : on ne comprendrait pas autrement qu'on en pût jamais sortir. Si c'est l'inquiétude qui invente le temps, c'est le besoin de l'apaiser qui nous invite à le remplir. On se plaint du temps comme s'il ne cessait de nous dissiper et de nous ruiner ;

mais c'est nous qui l'évoquons dès que nous cessons d'être satisfait de ce qui nous est donné, c'est-à-dire à tous les instants de notre existence.

En tant que la valeur est inséparable du rapport entre le possible et l'être, elle est donc inséparable du temps. La possibilité engendre le futur où elle est représentée par l'imagination avant d'être réalisée par la volonté ; et par là elle engendre aussi le passé auquel elle ne cesse de s'opposer. Mais le possible même, dès qu'il est distingué de l'idéal, nous paraît à son tour en arrière du réel, rétrospectif, et l'idéal en avant ou, comme on le dit parfois, prospectif. Cependant, on n'oubliera pas que ce possible a été créé par nous à partir du réel, afin qu'il puisse, en se changeant en idéal, nous donner une ouverture sur le futur. Le réel situé dans l'instant constitue alors la ligne de démarcation entre le possible rejeté dans le passé et l'idéal projeté dans l'avenir ; c'est en lui que se produit l'incarnation par laquelle l'avenir astreint à se forger par une action sur la matière se transforme à son tour en un passé où il se possibilise à nouveau dans un cercle qui toujours recommence. Car il faut que l'avenir ne cesse de se déployer devant nous avant de se réaliser, c'est-à-dire de se convertir lui-même en passé pour que la valeur nous révèle à la fois son efficacité, qui ne s'interrompt jamais, et son infinité, qui l'empêche de jamais coïncider avec aucun objet.

Le seul problème qui se pose à la fois dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre de la vie, et qui fait naître tous les autres problèmes, est le problème du temps. Car expliquer les choses, c'est rendre raison de leur ordre dans le temps ; et chercher comment on doit vivre, c'est s'interroger sur la manière de déterminer le temps, c'est-à-dire de le remplir. C'est que, si le temps n'est pas le passage du néant à l'être, sinon à la limite, il est, du moins à notre égard et dans les bornes qui nous sont assignées, le passage d'une forme d'existence à une autre. C'est par le moyen du temps que notre avenir s'engrange dans notre passé. C'est dans le temps

que nous ne cessons de nous créer nous-même en contribuant à la création du monde.

Mais c'est la poursuite de la valeur qui nous pousse toujours en avant dans le temps. Et pourtant la valeur ne peut s'incarner dans le temps que parce qu'elle est au-dessus de lui. C'est pour cela qu'elle résiste à l'écoulement du temps et qu'elle ne cesse, semble-t-il, de faire effort pour vaincre le temps. Ainsi nous nous représentons toujours la création comme se produisant dans le temps ; mais une vue plus profonde nous montre que l'acte de la création est intemporel et non pas temporel : il est le jaillissement éternel du temps à travers l'être intemporel. Au sens strict, tout acte que nous accomplissons, pendant que nous l'accomplissons, échappe au temps, bien que tous ses effets s'ordonnent dans le temps. Ce qui nous permet de comprendre la signification ontologique du temps : car si la relation entre l'intelligible et le sensible trouve, dans le temps, son véritable fondement, c'est qu'elle n'est que la forme cognitive de la relation ontologique entre la valeur et le réel. Ce qui montre assez clairement, d'une part, l'affinité entre l'idée et la valeur, d'autre part, l'opposition entre la causalité et la finalité en tant que l'une est tournée vers le passé et l'autre vers l'avenir, en tant que l'une est l'objet de l'intellect et l'autre du vouloir.

Le sens du temps

Il y a donc un sens du temps qui est le sens même selon lequel notre action se déploie. Or il arrive souvent que l'on identifie la valeur avec le sens. Nous cherchons un sens à la vie, au réel, à l'action, et ce sens, quand il est trouvé, ne fait qu'un avec leur valeur. Sans doute, on peut dire que le sens des choses se découvre à l'intelligence, au lieu que leur valeur est toujours un objet pour le désir et pour le vouloir. Mais ces deux manières de parler ont entre elles les connexions les plus étroites : car les choses qui ont un sens méritent d'être désirées et voulues, et celles qui sont

désirées et voulues reçoivent par là-même un sens. Le mot sens paraît bien fait pour désigner, par opposition à toute réalité donnée, le caractère idéal d'une valeur qui doit apparaître en avant de nous, s'il dépend de nous de la réaliser. Mais il est digne de remarque que le même mot de sens désigne à la fois l'intelligibilité des choses et cette direction des événements dans le temps qui fait que nous cherchons toujours dans ce qui doit être la raison d'être de ce qui est. L'expression « ce qui doit être » est elle-même singulièrement instructive en raison de cette ambiguïté qui fait qu'elle désigne en même temps l'avenir et la valeur : ce qui semble montrer que le temps n'a un sens que pour que nous puissions donner à l'univers un sens en réalisant entre l'avenir et la valeur une coïncidence qui soit notre ouvrage.

C'est dire que *toute valeur est vectorielle.* Et, si la valeur est toujours l'actualisation d'une possibilité, le sens du temps est la forme abstraite qu'elle revêt lorsque nous la réduisons à la condition qui lui permet de s'accomplir. Car le sens du temps n'est rien de plus que cet ordre de la succession qui réside dans une orientation de toute action du passé vers l'avenir. On voit donc qu'il est la condition de toute activité finie qui, loin de se posséder d'emblée tout entière, ne s'exerce qu'en ajoutant sans cesse à elle-même. De telle sorte que ce n'est pas parce que nous vivons dans le temps que nous sommes toujours contraints d'agir, mais parce que tout être est un être agissant qu'il vit nécessairement dans le temps.

Cela pourtant ne suffit pas. D'une manière plus générale, le sens du temps est inséparable de la valeur parce qu'il m'oblige à prendre intérêt à ce qui va surgir (et déjà au donné lui-même dans la mesure où je demande qu'il subsiste ou qu'il change). Il oriente ce qui est vers ce qui n'est pas et par conséquent nous invite sans cesse à faire être ce qui n'est pas. Et pour chacun le sens du temps est la condition même du passage de ce qu'il a et de ce qu'il est à ce qu'il pourra un jour avoir ou être.

De plus, quand on dit que l'on va toujours du passé vers l'avenir, il y a là une illusion d'optique assez curieuse, car c'est l'avenir, en tant qu'il est l'objet de la pensée et du désir, qui, après avoir traversé le présent, produit son propre passé. Le sens du temps ne réside pas, comme on le croit le plus souvent, dans une transformation inintelligible du passé en présent, puis du présent en avenir, mais au contraire dans une conversion ininterrompue d'un possible, qui est la seule idée que nous puissions nous faire de l'avenir en un donné, qui est la définition même de notre présent et qui se convertit à son tour en un passé où il vient selon les uns s'anéantir et selon les autres s'accomplir.

Mais le mécanisme de cette double conversion est plus subtil encore. Car le réel s'abolit sans cesse pour se changer en un souvenir, qui, reprenant contact avec l'activité de l'esprit, se change lui-même en une possibilité nouvelle qui est projetée une fois de plus en avant de nous, c'est-à-dire dans un avenir que nous devons entreprendre d'actualiser à son tour. *Le sens du temps nous permet ainsi non seulement de réaliser sans cesse le possible, mais encore de possibiliser sans cesse le réel ; les deux opérations ne peuvent se produire qu'au nom de la valeur.*

L'ordre de la causalité et l'ordre de la finalité

Si le sens du temps nous entraînait, en vertu d'une loi inéluctable du passé vers un avenir auquel il nous serait impossible d'échapper, on ne comprendrait pas l'insertion de notre liberté dans le monde. Telle est en effet la conception que le déterminisme se fait du monde : il réduit l'ordre des événements à l'ordre causal où l'effet apparaît toujours à la fois comme futur et comme déterminé. Alors on peut dire que les événements qui se produisent dans le monde se bornent à subir le poids du passé. Mais cette interprétation du sens du temps ne convient qu'au devenir matériel. Le propre de la vie de l'esprit, c'est, non pas de nier cet ordre, mais de le renverser et de substituer à l'ordre de la causalité l'ordre de la finalité où l'action est déterminée, non pas par le passé, mais par l'avenir, c'est-à-dire par une intention orientée dans le sens de la valeur. Ainsi peut être expliquée l'apparition du temps et l'avènement même du déterminisme où notre liberté reçoit une limitation qui lui vient tantôt de la nature, et tantôt de son propre fléchissement. Réduit à lui-même, au contraire, le déterminisme se contente d'enregistrer l'ordre des

phénomènes sans pouvoir donner une signification, ni au temps dans lequel ils se succèdent, ni à l'enchaînement inflexible qui les lie. Il ne peut pas en être autrement quand on cesse d'opposer à la réalité telle qu'elle nous est donnée, la possibilité qui nous en libère afin de la pénétrer et de la régir.

La valeur et l'entropie

Pourtant on essaie de justifier l'apparition de la valeur au sein même du déterminisme et pour ainsi dire par son moyen. C'est là, il est vrai, une sorte de paradoxe et de défi. Car, dans le déterminisme, les choses se suivent en vertu de leur conditionnement matériel, d'où la valeur elle-même est exclue. Cependant on cherche à définir le sens selon lequel se produit la succession en dépassant le simple rapport de l'avant et de l'après ou du moins en montrant pourquoi il y a un avant et un après. Le sens même du temps se trouve alors exprimé par la seconde loi de la thermodynamique, c'est-à-dire par la dégradation de l'énergie. On pourrait penser que cette dégradation va de pair avec une sorte de décadence de la valeur et que, si la valeur est comme un oui donné à la création et à la vie, la loi de l'entropie nous montre au contraire comment les choses tendent par degrés à l'effacement et à la mort. Pourtant, c'est l'inverse qui arrive, par exemple chez Ostwald. Pour lui, ce qui donne sa valeur à la vie, c'est l'irréversibilité même du temps : car elle acquiert ainsi son sens, sa gravité et son poids. Aucune action ne peut être effacée ; à la mort l'existence est révolue : la valeur s'est incorporée au monde. On comprend facilement la satisfaction qu'un savant a pu éprouver à découvrir dans la science elle-même une justification du sens du temps et comment il a été naturellement incliné à l'identifier avec la valeur. Mais c'est oublier que, si cette irréversibilité du temps, qui est sans doute la condition d'existence du monde matériel, est aussi une condition inséparable de la responsabilité que le sujet se reconnaît à lui-même dans la moindre de ses actions, c'est parce que sa liberté se reconnaît capable d'agir sur le cours des événements et de transfigurer toujours son propre passé, de manière à imprimer au sens même du temps le caractère d'un renouvellement spirituel de tous les instants.

On peut pousser plus loin encore le rapprochement de la valeur et de l'entropie. Car, selon M. Lalande, c'est la vie qui, en créant la différenciation, est à l'origine de cette lutte entre les égoïsmes qui engendre tous les maux dont le monde ne cesse de souffrir. Au contraire, la réduction des différences, la tendance à l'assimilation est à la fois la loi de la matière et la loi de l'esprit. Cependant on peut se demander si ces deux lois ne sont pas précisément opposées l'une à l'autre, car la destinée de la matière, c'est d'être livrée à son propre jeu qui l'oblige toujours à s'user et à mourir ; elle est donc ce mélange de mort qui est inséparable de la vie, au lieu que la destinée de l'esprit, c'est de plonger à chaque instant dans cette source inépuisable d'activité qui lui donne toujours assez de force pour s'enrichir et se dépasser : en cela consiste

véritablement sa vie propre que la participation assujettit aux conditions de la matérialité où l'énergie ne cesse de se dégrader, mais qu'elle doit ressusciter et régénérer indéfiniment.

La valeur et les différents moments du temps

Cette étude du sens du temps doit être complétée par un examen des rapports de la valeur avec les différents moments du temps :

1° *Avec le présent.* — Car s'il n'y a de valeur que par l'acte qui la fait être et que le rôle de tout acte soit d'actualiser, c'est-à-dire non pas seulement de s'exercer nécessairement dans le *présent,* mais encore de créer le présent de toutes choses, il doit avoir aussi pour rôle de réaliser la valeur et, par conséquent, de la présentifier. Dès lors, il ne faut pas s'étonner que la valeur elle-même réside d'abord dans un certain attachement au présent et dans une certaine manière d'en disposer. Ainsi, contrairement à ce que l'on dit quelquefois, la fuite hors du présent, loin de constituer la valeur, lui tourne le dos, comme on le voit dans toutes les formes de la distraction, de l'indifférence à la rêverie.

2° *Avec l'instant.* — On distingue du présent l'instant en tant que l'instant est une transition entre les moments successifs du temps ; en ce sens on peut distinguer plusieurs aspects de l'instant :

a) Tout d'abord l'instant est évanouissant, ce qui est le signe, non pas que tout nous échappe, mais que nous ne pouvons rien posséder de plus que l'acte même que nous accomplissons, de telle sorte que, si l'acte est astreint à coïncider toujours avec un donné qui le limite et qui lui répond, c'est à condition de s'en détacher toujours, comme s'il fallait empêcher qu'il pût jamais se confondre avec lui. C'est cette coïncidence mobile du moi et du monde dans l'instant qui constitue l'expérience immédiate que nous avons de la vie ;

b) L'instant a un caractère unique, il est « ce que jamais on ne verra deux fois », qui, par cette unicité même s'oppose à l'abs-

traction, à la répétition, à l'habitude, dans une sorte d'absolu ponctuel qui, dans la mesure où il est engagé dans le temps, est exclusivement transitoire, et voué en effet à disparaître, mais qui est aussi un retour incessant à la source commune de toute existence et de toute valeur, au delà de toutes les déterminations, c'est-à-dire de tous les états et de tous les événements ;

c) Mais l'instant est encore le point de conjugaison du passé et de l'avenir où celui-ci ne cesse de se changer dans celui-là. Cette rencontre des deux versants du temps que chaque instant renouvelle surpasse la succession, mais la crée par un acte qui ne s'interrompt jamais. C'est là que s'effectue la double conversion du réel en possible et du possible en réel qui est la loi même de la conscience, l'instrument de notre insertion dans le monde, de notre action sur lui et de la formation de notre être propre. C'est là que réside cette initiative qui appartient à chaque individu, à laquelle est suspendue sa destinée et la destinée même du monde et qui est l'occasion toujours recommencée de son ascension et de sa chute.

3° *Avec l'avenir.* — Le rapport du passé et de l'avenir avec la valeur apparaît désormais plus clairement. Il est à peine besoin d'insister sur le lien privilégié de l'avenir et de la valeur. Quand on parle de la valeur du temps, c'est toujours de l'avenir qu'il s'agit, car c'est dans l'avenir que notre liberté s'exerce et qu'elle dispose de la possibilité. Aussi la sagesse commande-t-elle de réserver l'avenir. De gré ou de force, il nous sollicite sans que nous puissions éviter d'y pénétrer autrement qu'en refusant l'existence même qui nous a été donnée : mais il est le chemin du désir et du vouloir et par conséquent aussi de la valeur. C'est donc dans l'avenir qu'éclate le caractère essentiel de la valeur, qui est de nous permettre d'inventer la possibilité et de nous inviter toujours à la réaliser. Il faut ajouter que c'est dans l'idée de l'avenir que s'affirme le mieux le sens du temps, l'opposition du réel et de l'idéal, l'indépendance et la responsabilité de l'être libre par opposition au monde réalisé. Telle est la raison pour laquelle l'idée de

l'avenir est inséparable de la valeur actuelle et transtemporelle que nous cherchons à posséder sans y parvenir jamais. Il y a même dans la seule idée de l'avenir une sorte d'évocation de l'absolu, de passage à chaque instant du néant à l'être. C'est un éternel premier commencement.

4° *Avec le passé.* — Du passé, il ne suffit pas de dire qu'il est le contraire de l'avenir, ni même qu'il en est solidaire au sens où c'est toujours l'avenir qui se change en passé : il en est encore solidaire au sens où le souvenir de ce passé est lui-même l'objet d'une recherche qui en fait l'avenir de notre pensée. D'autre part, on ne saurait méconnaître que le rôle du passé, c'est de spiritualiser sans cesse le présent de la perception et de l'action, de telle sorte que la réflexion le réduit à une idée, c'est-à-dire à une possibilité qui porte en elle indivisiblement le caractère de la valeur. Enfin, c'est une vue très superficielle de la mémoire que celle qui la réduit au souvenir de l'événement ; car les utilitaires eux-mêmes en font l'instrument de cette expérience par laquelle je puis agir sans cesse sur l'avenir pour l'améliorer. Au sens le plus profond, la mémoire est le conservatoire de la valeur dont la succession temporelle tend toujours à nous divertir. Dans le précepte : « souviens-toi », il y a toujours un rappel de la valeur, c'est-à-dire un précepte pour agir.

La valeur fondée non point sur l'opposition entre les moments différents du temps, mais sur leur conjugaison

Peut-être peut-on dire maintenant que les différents aspects de la valeur, qui résultent de sa confrontation avec les différents moments du temps, apparaissent comme justifiant les différentes théories de la valeur, qu'il nous appartiendrait, en déterminant la place et le rôle de chacun de ces moments dans la vie de la conscience, de réconcilier, au lieu de les opposer. Ainsi les uns pensent que l'instant exprime dans la valeur ce qu'elle a de proprement unique et irremplaçable, soit par sa fugitivité, soit par cette

éternité originelle vers laquelle il nous ramène toujours, et les autres que l'instant ne peut être posé que par son rapport avec le passé et l'avenir, soit que le passé nous apparaisse dans la mémoire ou dans les traditions, comme un moyen de dégager les valeurs spirituelles et de les maintenir, soit que l'avenir nous apparaisse comme le champ d'exercice de la volonté où l'idéal nous est sans cesse proposé, comme l'objet à la fois de l'espérance et du devoir et comme la fin qu'il nous appartient à la fois d'attendre et de produire. C'est cette opposition que l'on retrouve dans l'ordre politique entre les doctrines de conservation et les doctrines de révolution. Mais il faut que la valeur soit vécue et c'est le sens du temps, en réalisant la synthèse de ses moments, qui donne à la vie elle-même son sens (1).

De même, on ne peut réduire l'explication de la valeur ni aux influences qui se sont exercées sur la conscience au cours du passé, comme le font l'empirisme et le sociologisme, ni à un appel arbitraire vers un avenir indéterminé, comme le font tous ceux qui procèdent de Nietzsche. Car la valeur unit l'une à l'autre les deux phases du temps, elle est un retour opéré à chaque instant vers un acte intemporel qui interrompt la chaîne matérielle des causes et des effets, mais de telle sorte qu'elle nous oblige à quitter le donné dans la direction de la possibilité, c'est-à-dire de l'avenir, pour n'obtenir d'elle-même une possession spirituelle qu'une fois qu'elle est réalisée, c'est-à-dire dans le passé. L'avenir et le passé naissent l'un et l'autre de la dissociation de l'être ; cette dissociation est une condition de la participation qui exige que notre être, ce soit l'être que nous nous sommes donnés, et qui a besoin que ce soit la valeur qui le justifie.

On peut même dire qu'on a affaire ici à une superposition du

(1) Aussi tout le monde sent bien que la vérité politique, dans la mesure où elle est en accord avec les exigences de la vie, réside dans un équilibre mobile entre ces deux tendances opposées dont chacune tire ses forces du soutien que l'autre lui donne, de telle sorte qu'en voulant la ruiner, elle se ruine elle-même.

passé et de l'avenir qui se fait en deux étapes : ce qui suffit à abolir le caractère unique et absolu que l'on attribue si souvent au cours du temps : d'une part, en effet, l'actualisation du possible transforme l'avenir réalisé en un souvenir possédé ; d'autre part, le passé remémoré permet une sorte de possibilisation du réel qui se convertit en un avenir imaginé. Il se produit alors une sorte de recouvrement de l'avenir et du passé qui a lieu dans l'instant et par le moyen d'une action transitoire, mais dont le rôle est de réaliser notre destinée éternelle.

SECTION IV

LA DURÉE ET LA RÉSISTANCE AU TEMPS

Si le temps est la condition sans laquelle la valeur ne pourrait ni se distinguer du réel, comme l'idée du fait ou le donné du non-donné (qui est toujours un avenir ou un passé), ni retourner vers le réel afin de le pénétrer et de le transformer, on ne peut manquer pourtant de remarquer que le temps constitue pour la valeur le plus grand de tous les périls puisqu'il risque toujours de l'entraîner dans le flux des événements et de l'y dissoudre. En ce sens, on peut dire que le propre de la valeur, c'est de s'exprimer d'abord par une résistance au temps, c'est-à-dire de durer, c'est de sauver l'être du néant où, à chaque instant, le temps menace de l'ensevelir.

Le devoir de durer

Car nous rencontrons ici un nouveau point d'incidence entre l'être et la valeur, du moins si l'être ne vaut que dans l'effort même que nous faisons pour le maintenir. Ce qui ne surprendra pas si on réfléchit que l'être n'est pas une chose, mais un acte double d'auto-affirmation et d'auto-réalisation de lui-même : or, à notre échelle qui est celle de l'être fini et de la participation, cet

acte n'est jamais assuré ; il est toujours en danger de périr soit par l'effet des forces extérieures auxquelles il doit résister, soit par ces défaillances intérieures où il commence toujours de s'abandonner et d'abdiquer. Il ne devient nôtre que si nous consentons à le régénérer sans cesse, si nous ne refusons jamais le combat dans lequel il est engagé. Aussi dit-on souvent que pour un être, le premier devoir est de durer. C'est assez dire que notre vie nous est véritablement donnée et qu'il dépend de nous seulement de la garder et de la défendre, non pas, il est vrai en tant qu'elle est la suprême valeur, mais en tant qu'elle est la condition de toutes les valeurs, qui les implique et qui les appelle. Il est évident que cela n'est possible que si elle se poursuit dans le temps où elle est toujours oscillante entre l'être et le néant, près à tout instant de se laisser engloutir par le flux du devenir et par la mort, ou capable, au contraire, de leur opposer cette volonté de durer qui l'empêche de se dissiper et de succomber.

Ainsi la valeur implique toujours une lutte contre le temps, une victoire remportée contre lui. Il semble même que l'on reconnaisse la présence de la valeur dans le temps à ce signe qu'elle échappe au temps : et dans l'effort que fait le moi pour se survivre, soit dans ses enfants, soit dans les traces que son activité laisse dans le monde, nous reconnaissons bien ces caractères de la valeur qui procède d'une source plus haute que le temps, et cherche à le vaincre, au lieu de se laisser vaincre.

La valeur est toujours militante : car elle ne peut être incarnée que dans une matière qui tente toujours de la soumettre à sa loi, qui est une loi de dissolution. Elle est inséparable de l'éternité active de l'esprit dont le rôle est d'assurer la sauvegarde de ce qui, sans elle, ne ferait que changer et courir à sa perte. Si la valeur est elle-même avant tout la puissance d'affirmation incluse dans l'être, qui le fonde et qui le justifie, on comprend donc qu'elle soit une lutte incessante contre l'écoulement des phénomènes. Nous sentons très bien que, dans les moments de faiblesse, il y a en nous

une indifférence à la vie qui est une sorte de renoncement à la poursuite de la valeur : telle est l'origine aussi de la lâcheté et du désespoir. Le flux héraclitéen est une mort de tous les instants, et nul ne consent à y réduire sa propre vie sans éprouver un immense sentiment de tristesse. La mort du corps est aussi un triomphe des lois de la matière et, même si ce triomphe n'est qu'apparent, il n'en reste pas moins pour nous une sorte d'image du néant ; et l'effort que nous faisons pour l'éviter ou pour la retarder est inséparable de l'obligation que nous avons de faire triompher la valeur dans ce monde. Mais le sacrifice montre assez clairement comment la valeur doit triompher de la mort, et par la mort elle-même.

On voit donc que, si le temps est considéré comme identique au pur devenir, alors la valeur et le temps s'opposent comme deux contraires : la valeur est toujours résistance à l'émiettement du temps; et c'est pour cela que nous l'associons souvent à la stabilité de l'objet par opposition à la fugitivité de nos états, comme si l'objet montrait par là que c'est lui qui est apparenté à l'être et à la valeur. Mais nous invoquons toujours ce qui mérite de durer contre ce qui dure, qui n'en est qu'une image imparfaite et inversée.

La durée des choses matérielles

Il est remarquable que la notion de durée ne soit jamais employée autrement que dans un sens laudatif, comme on le voit jusque dans les choses matérielles dans cette résistance au changement qui est l'effet d'une certaine cohésion interne des parties dont on peut bien dire qu'elle est une propriété des choses les plus brutes, comme la fermeté du roc. Nous ne pouvons pourtant faire autrement que de la considérer comme le signe d'une certaine impuissance, d'une part, à se modifier et à s'enrichir par un progrès intérieur, d'autre part, à ressentir toutes les actions venues du dehors, qui, à condition que nous sachions les empêcher de nous disloquer et de nous anéantir, émeuvent notre sensibilité et nous permettent d'entrer en communication avec tout l'univers : ce qui montre que cette durée des choses évoque leur inertie et semble étrangère à la vie, de telle sorte que, par contraste, on est porté à relever la valeur du changement. Au contraire, la valeur évince toujours la durée de fait au profit de la durée de droit et nous pensons que

rien ne mérite de durer dans l'objet comme tel sinon ce qui en lui participe de la valeur : en tant au contraire qu'il lui est étranger, il périt et mérite de périr. Car la valeur ne dure que par l'acte même qui la soutient : et c'est parce que le temps menace toujours de la détruire qu'elle aspire à durer. La fermeté du roc est cependant une métaphore que l'on emploie souvent pour représenter une valeur morale : elle sert à désigner cette vertu de la volonté qui, sans demeurer insensible à l'égard des êtres et des choses, ni imperméable à l'égard des leçons de l'expérience, reste capable d'affirmer sa propre indépendance au milieu de tous les événements qui cherchent à l'entraîner. Le caractère essentiel de la volonté, c'est la constance : c'est de rester la même à travers la suite variable des circonstances où elle a à agir.

La durée des objets d'usage et des œuvres de l'homme

Dans tous les objets d'usage, c'est encore la durée que nous cherchons : elle est tout au moins un signe de la valeur, non pas seulement par sa rencontre avec l'utilité, qui est inséparable de toutes les valeurs matérielles, mais aussi parce qu'elle triomphe alors de toutes les forces de destruction et montre son degré de participation à l'être par sa résistance à l'anéantissement. On peut faire la même observation à propos de tous les ouvrages de l'homme qui, tous, consistent dans certains assemblages ou dans certaines synthèses par lesquelles l'homme ne cesse de modifier la nature et d'y ajouter. Ce caractère se retrouve aussi bien dans les constructions de nos mains que dans celles de notre esprit. Partout il s'agit pour nous d'incarner une idée dont nous pensons bien qu'elle a une valeur éternelle, mais avec laquelle nous n'avons eu qu'un contact passager que nous essayons d'inscrire dans la durée afin de pouvoir l'y faire renaître indéfiniment. Nous admirons les monuments qui ont résisté à l'épreuve des siècles, même quand leur beauté nous échappe. Tout ce qui dans le passé a survécu, tout ce qui dans l'instant nous paraît pouvoir survivre à l'instant, a pour nous quelque affinité avec la valeur.

Car, bien qu'il n'y ait de durée que pour l'esprit, ses opérations sont si instables qu'il appelle la matière à son secours pour ne point en perdre la trace, pour en garder un témoignage qui lui permettra de les ressusciter : ce qui est sans doute la première origine de l'art. C'est en leur donnant un corps matériel que nous devenons capables de retenir les idées, les émotions, même les plus fugitives, et de les communiquer aux autres. Ainsi, l'art nous semble prolonger notre être spirituel dans ces formes que nous avons créées, au delà des limites dans lesquelles la vie du corps nous avait enfermés. Mais déjà la mémoire transfigure et valorise le plus humble événement, même s'il n'était pas digne de mémoire ; cette expression « digne de mémoire » nous montre elle-même que nous exigeons de la valeur qu'elle dure. Et nous imaginons avoir vaincu le temps dans cette sorte de gloire posthume qui est dans le temps lui-même, l'image de la gloire éternelle.

Fragilité de la valeur : son caractère est d'être toujours menacée

Pourtant, si la résistance à cette loi de destruction qui est inséparable du temps semble un des caractères essentiels de la valeur, dont nous avons trouvé une sorte d'image dans la dureté des choses insensibles, il importe pourtant de reconnaître non seulement qu'elle suppose toujours la conscience et l'intervention du vouloir, mais encore qu'elle trouve son application la plus haute dans les choses les plus fragiles et qui sont toujours les plus menacées et les plus exposées à périr. En un sens il semble que toutes les forces de la nature soient liguées contre la valeur. C'est pour cela que nous identifions souvent la nature avec le mal. Car on comprend sans peine qu'à partir du moment où la valeur est tenue de s'incarner pour être, les lois de la nature qui sont, il est vrai, les moyens qu'elle utilise, mais pour les dépasser toujours, tendent à poursuivre sans elle leur propre jeu : alors on a l'impression qu'elles se concertent pour l'étouffer. La valeur appartient à un autre monde : aussi dans celui-ci semble-t-elle sans défense. La nature, la société elle-même, suivent une pente qu'elle doit remonter toujours. Elle est dans le monde des choses comme une touche de l'esprit pur, mais qui n'a lieu que par instants, comme si les lois de la nature reprenaient leur empire aussitôt.

Sous toutes ses formes, soit dans l'œuvre d'art, soit dans l'intention morale, elle est d'une extrême délicatesse et très malaisée aussi bien à atteindre qu'à retenir. Il y faut des consciences pénétrantes, droites et exercées et qui risquent toujours de faiblir ou de se laisser reprendre par les habitudes matérielles. Mais alors il ne reste plus qu'un spectacle dont la signification s'est évanouie. C'est parce que la valeur est proprement invisible et qu'elle engage l'intimité secrète de chaque être qu'elle est si aisément froissée et prête à céder la place aux apparences les plus extérieures. Elle peut toujours être contestée et celles-ci ne le sont pas. Elle exige une mise en jeu de toutes les puissances de l'esprit ; aux apparences

les sens suffisent. Elle a toujours besoin d'être défendue, cultivée, régénérée et, à la moindre défaite, les apparences subsistent seules, comme pour faire la preuve qu'elles constituent le seul être véritable.

Stabilité de la valeur : son caractère est d'être toujours constructive

Pourtant, nous savons bien que c'est la valeur seule qui peut donner à notre vie son caractère de stabilité. Non seulement la stabilité est une valeur, mais encore il y a une stabilité de toutes les valeurs, comme le veut Höffding. C'est seulement notre faiblesse, notre inattention, nos défaillances qui font que nous la rencontrons quelquefois sans être capable de lui demeurer attaché toujours. Mais c'est pour cela qu'elle est précisément la valeur : elle cesserait de l'être si sa possession était assurée. Elle est une réalité éternelle avec laquelle nous avons un contact évanouissant. Par opposition, les apparences matérielles qui semblent nous offrir un appui plus solide sont entraînées dans une fuite incessante : et cette fuite est leur essence même. De la même manière, si le besoin et le désir nous découvrent les approches de la valeur, on peut montrer, par la variabilité de leur objet, qu'ils ne suffisent pas à la définir. C'est contre eux en un sens que le moi cherche à maintenir sa propre unité, à conquérir la maîtrise de soi : celle-ci est la condition et déjà la marque de la présence de la valeur, hors de laquelle, comme l'expérience le montre, notre vie ne cesse de se dissiper dans la suite des événements. Nous retrouvons ici la valeur comme critère de l'être par opposition à l'apparence : elle est ce qui subsiste par opposition à ce qui passe. La valeur lutte ainsi sans cesse contre cette dispersion du réel qui résulte de son caractère aussi bien spatial que temporel : en ce sens, la valeur prend toujours une forme composée et synthétique, ce qui montre assez le rôle de l'activité de l'esprit pour surmonter la multiplicité indéfinie du donné qui n'est pour elle qu'une matière,

mais dont elle ne peut se passer. Dans sa forme objective, la valeur est toujours une consolidation d'éléments coexistants ou successifs. Elle est constructive, au lieu que les lois du monde physique sont toujours destructives : et c'est le rôle de toute construction d'être toujours menacée.

Ainsi l'incarnation de la valeur, en exigeant son insertion dans les conditions de la vie matérielle où elle risque à chaque instant d'être anéantie, nous permet de la considérer comme la plus fragile des choses. Mais la plus fragile est aussi la plus précieuse. Et ces deux caractères sont sans doute inséparables. A la limite, c'est la mort qui valorise la vie elle-même, d'abord parce qu'elle rend la vie incertaine, ce qui est la raison pour laquelle elle nous est précieuse et nous la chérissons, ensuite parce qu'à travers cette incertitude où elle la retient, elle lui donne un caractère absolu. Car elle nous montre qu'en achevant notre existence, la mort la rend irréformable, qu'elle arrache le moindre de nos actes au temps et lui donne par avance une gravité éternelle. Enfin, en obligeant le corps à périr, elle évoque ce double attribut de spiritualité et d'éternité que pourrait reconnaître à l'existence vécue une mémoire pure.

C'est ce double caractère de la valeur d'affermir le réel en étant elle-même toujours en péril, que M. Dupréel a retenu sous les noms de consistance et de précarité. Il repousserait pourtant l'interprétation ontologique que nous en donnons. Il montre seulement que pour nous les choses laissent toujours à désirer, qu'il y a en nous une nostalgie du mieux, que ce que nous cherchons, c'est un fondement plus assuré de notre vie sur lequel nous puissions nous appuyer et qui résiste à toutes les forces de dissolution. C'est la valeur qui nous le fournit. Déjà nous attribuons de la valeur à la vie parce qu'elle tâche de se soustraire à l'action destructive du milieu matériel par ses deux fonctions essentielles, l'assimilation et la reproduction. Mais que dire alors des valeurs spirituelles auxquelles nous attribuons toujours un caractère d'éternité, non point pour les situer au delà du devenir, mais pour montrer qu'à l'intérieur même du devenir, elles nous obligent toujours à le vaincre ? Dès lors, si on accepte que la valeur la plus haute soit toujours la plus exposée, et si c'est ce péril qui est en elle qui la constitue comme valeur, on ne s'étonnera pas que la valeur retrouve ici son sens primitif de courage et qu'y manquer ce soit précisément être découragé. La plus grande illusion, c'est de penser que la

valeur pourrait être possédée comme un objet ou acquise une fois pour toutes, sans pouvoir jamais être perdue : ce qui confirme une fois de plus notre thèse que la valeur, c'est l'esprit même, en tant qu'il réside dans une opération qui doit toujours être ressuscitée.

« Perseverare diabolicum »

Il ne faut pas être surpris que la persévération soit considérée comme un témoignage même de la présence de la valeur, même quand la valeur est incertaine, ni qu'une vieille maxime la considère comme diabolique une fois que l'erreur ou la faute initiale a été reconnue. C'est qu'il y a dans toute la théorie des valeurs, comme on le montrera dans la septième partie, une contrariété ou une ambiguïté qui fait que l'on peut toujours retourner contre leur source toutes les puissances de l'âme, comme l'intelligence chez Lucifer, afin précisément de sauvegarder le libre arbitre qui peut permettre à l'individu d'utiliser sa propre participation à l'absolu pour s'ériger lui-même en absolu, captant ainsi à son profit le don qui lui est fait, reniant et traitant comme un ennemi celui dont il l'a reçu.

Mais il y a plus : la persévération n'est un signe de la valeur que parce qu'elle atteste pour ainsi dire son éternité au cœur même du devenir ; elle est l'acte par lequel la volonté reconnaît cette éternité et entend lui rester fidèle à travers ce qui change. Il n'y a que la valeur par conséquent, non seulement qui exige cette persévération, mais encore qui la permette ; et celui qui est incertain sur elle la poursuit encore quand il persévère dans le parti qu'il a d'abord adopté. Mais quand il a reconnu son erreur ou sa faute, c'est le contraire qui arrive : car l'erreur ou la faute ne sont explicables que par une défaillance de l'intelligence ou de la volonté. Or s'y obstiner, décider qu'elles doivent durer, c'est la marque en effet d'une perversité diabolique qui nie la valeur et qui la combat par une sorte d'attachement à soi-même, à sa propre séparation, c'est-à-dire, à sa finitude et à sa misère. L'amour-propre refuse de succomber devant la valeur : il s'érige en valeur suprême.

L'acte de maintenir

Par là on comprend que l'on puisse considérer que la fonction essentielle de l'esprit, ce soit de maintenir. Et dans cette fonction on peut distinguer les phases suivantes :

1° Partout où la volonté s'exerce, elle suppose un dessein, c'est-à-dire une fin plus ou moins éloignée dans le temps, qui s'oppose à la réalité telle qu'elle est donnée ; cette fin exige que nous mettions en jeu une série de moyens par lesquels nous devrons réformer cette réalité, en ordonner le cours dans une direction déterminée. Mais un tel dessein, c'est le possible même en tant qu'il cherche à s'incarner. Pour cela il a besoin d'un certain temps, mais d'un temps qu'il unifie, dont il lie les différents moments dans l'unité d'une même résolution ;

2° Ce dessein, à son tour, n'a été choisi que parce que nous lui avons attribué une certaine valeur. Or cette valeur, au milieu d'un monde qui l'ignore ou qui la nie, il s'agit pour nous de la faire « prévaloir ». On peut bien dire que le propre de la valeur, c'est de se réaliser dans le temps, mais à condition précisément que le temps, cessant d'être un devenir pur, puisse jouer par rapport à elle, à travers les formes toujours nouvelles de la succession, le rôle à la fois d'instrument et que témoin. Ce qui exige que l'attachement que nous avons pour elle résiste sans cesse à son écoulement ;

3° Cette résistance enfin est le signe que la valeur, si elle s'incarne dans le temps, n'appartient pas elle-même au temps : nous ne pouvons pas poser la valeur sans la considérer comme un absolu, sans requérir pour elle l'éternité. Telle est la raison pour laquelle la valeur ne peut pénétrer dans le temps sans y introduire la durée, qui est la marque de l'éternité de l'esprit, présente à tous les moments du temps et que ces moments divisent sans qu'il leur soit permis de la rompre.

Il est très remarquable que cette continuité du temps, qui suppose le temps, mais pour en surmonter l'émiettement et la fuite, ne puisse être réalisée que par un acte de la pensée et du vouloir ; autrement, nous serions soumis à cette sorte de destruction indéfinie qui est la loi du monde matériel et qui ferait de nous une chose ou un événement parmi beaucoup d'autres. La continuité est le témoignage de l'omniprésence de l'esprit au sein même de la succession. C'est pour cela que la continuité est toujours regardée comme une vertu, la discontinuité comme une faiblesse ou une trahison. La conversion elle-même est une sorte de retour vers un principe de continuité auquel nous avions manqué jusque-là. La continuité dans un dessein, même si la valeur de ce dessein n'est pas certaine, est déjà une valeur : peut-être est-ce parce qu'une continuité indéfectible ne serait compatible qu'avec une valeur parfaite, de telle sorte que nous n'en produisons jamais qu'une image approchée. Mais quand nous nous écartons de la valeur, rien ne peut nous satisfaire absolument et nous changeons toujours d'objet ou de fin, comme on le voit dans la distraction et dans toutes les formes de l'instabilité mentale.

La constance dans les desseins chez Descartes

Aucune conception n'est plus conforme aux traditions de la métaphysique classique que celle qui considère la perfection même de Dieu comme s'exprimant à l'égard de la création par la constance de ses desseins. Mais c'est chez Descartes qu'elle se présente avec les traits les plus accusés, non seulement là où il fait intervenir « la création continuée » comme une sorte de médiation entre le temps et l'éternité, mais dès le *Discours de la méthode*, où il s'oblige à être lui-même « aussi ferme et assuré dans ses desseins » qu'il lui est possible, même si ce dessein est encore douteux, par ce triple motif sans doute que cette constance est la marque même de la volonté, qui impose son ordre au réel au lieu de se contenter de le subir — ce qui est encore une idée stoïcienne — que, dans cette constance, il y a une sorte de figuration, sur le plan de la

pratique, de la cohérence logique qui est une exigence de la raison, et qu'enfin, cette constance elle-même, si elle pouvait être indéfiniment poursuivie, serait la confirmation même de la valeur, comme la cohérence logique, si elle ne se démentait jamais, serait la preuve de la vérité.

Valeur et persévération dans l'être chez Spinoza

C'est parce que la pénétration de l'éternité dans le temps s'effectue sous la forme de la durée que déjà la persévération dans l'être est pour Spinoza la caractéristique la plus profonde de l'être lui-même : elle est pour ainsi dire son expression dynamique, le signe de cette puissance positive d'affirmation dans laquelle il faut reconnaître sans doute l'essence de la valeur. Si on objectait que l'ontologisme de Spinoza non seulement est étranger à toute valeur, mais encore disqualifie toute valeur et même la simple opposition entre le bien et le mal en la considérant comme entachée de subjectivité et émanée de la conscience inadéquate, et qu'encore la tendance à persévérer dans l'être appartient seulement à l'ordre de la nature et non point à l'ordre de la connaissance, on répondrait *sur le premier point*, comme on l'a déjà montré dans le Liv. I, 2e Part., chap. IV, qu'il y a une sagesse spinoziste qui, si elle ne confond pas l'être avec la valeur, fait consister la valeur véritable dans l'acte par lequel le moi s'établit dans l'être par la connaissance, et *sur le second*, que la persévération dans l'être exprime sans doute une victoire remportée contre l'extériorité, c'est-à-dire une intériorisation de chaque être particulier en tant qu'il retrouve, dans la nature naturée, l'action de la nature naturante.

Valeur et durée créatrice dans le bergsonisme

La conception bergsonienne de la durée diffère singulièrement de la simple persévération dans l'être de Spinoza : car elle implique le temps, non pas seulement par la simple continuité de l'être à travers la succession, mais encore par son enrichissement, qui fait que tout le passé subsiste encore dans le présent et fortifie indéfiniment l'élan qui le porte vers l'avenir et ne cesse de le promouvoir. L'originalité du bergsonisme, c'est d'avoir fait de la durée — afin de résister à cette notion de la succession où à chaque instant tout événement s'anéantit pour faire place à un événement nouveau — non plus tant une simple image mobile de l'éternité qu'un changement orienté où le flux de l'avenir grossit sans cesse de tout ce passé qu'il laisse en apparence derrière lui, c'est d'avoir pensé que le seul moyen pour notre existence de se maintenir, c'est d'avancer sans cesse.

Ainsi, comme on pouvait demander à propos du spinozisme si la persévération dans l'être ne transportait pas le temps dans l'éternité, on pourrait demander en sens inverse à propos du bergsonisme si la durée créatrice ne transporte pas l'éternité dans le temps. On se bornera ici à faire une double réserve : 1° On voudrait savoir si la Valeur est engagée elle-même dans cette

durée cumulative et si par conséquent elle ne cesse elle-même de s'accroître à travers les étapes de l'évolution, ou bien si elle est la source absolue et éternelle de ce développement qu'elle anime et qu'elle nourrit en s'offrant perpétuellement en participation à tous les êtres particuliers, auxquels, sans connaître elle-même aucun progrès, elle permet tous les progrès ; 2° La seconde observation porte sur la signification qu'il faut donner à cette sorte de dynamisme de l'élan vital qui se gonfle sans cesse à toutes les acquisitions qu'il a faites et de toutes les victoires qu'il a remportées. Et, revenant en arrière vers l'analyse que nous avons faite des rapports entre la quantité et la qualité, nous nous demandons si, chez un philosophe qui a scruté ce problème plus qu'aucun autre, la distinction est toujours assez nettement définie entre un progrès qui serait seulement de l'ordre de la croissance et un progrès qui serait de l'ordre de la valeur : mais tout ce que cette pensée si subtile et si féconde nous laisse ici entrevoir sans achever de l'analyser est à la fois le signe de sa richesse et un des éléments de son succès.

La fidélité de M. Gabriel Marcel

Cependant, pour comprendre les caractères essentiels de la valeur, il semble qu'il faille les observer non point dans les rapports de la conscience avec l'univers, mais dans les rapports des consciences entre elles, du moins s'il est vrai que l'univers lui-même n'est que le moyen par lequel les esprits particuliers fondent la possibilité de leur vie indépendante et de leur communication mutuelle. Or, cette sorte d'affirmation de la durée et cet effort pour maintenir l'être que nous avons choisi d'être s'exprime alors par une attitude de la conscience que M. Gabriel Marcel a définie avec beaucoup de pénétration et qui est la fidélité : il ne suffit pas de considérer celle-ci comme une sorte d'application du principe d'identité et un écho de la cohérence logique sur le terrain de la vie affective, ni comme un simple témoin du sérieux de l'acte par lequel nous nous sommes une fois engagés. Il faut y voir quelque chose de plus, à savoir le dessein de constituer notre propre personne dans son rapport, non plus avec les choses, mais avec les autres personnes, de manière non pas seulement à maintenir ici-bas l'existence d'une telle société spirituelle avec nous-même, avec les hommes et avec Dieu à travers la durée, mais à l'emporter jusque dans l'éternité. L'amour en est le fondement : il est inséparable de la fidélité, naît et meurt avec elle. La fidélité est un acte sans cesse recommencé dont on peut dire qu'il est juste le contraire de l'inertie à laquelle on pourrait penser qu'il ressemble par une sorte de constance dans ses effets. Rien de plus précaire et aussi de plus menacé que la fidélité qui disparaît dès qu'on cesse, comme l'exprime le langage le plus commun, de *la garder*, c'est-à-dire de veiller sur elle. Elle implique une sorte de continuité dans l'affirmation de la valeur et dans l'acte spirituel par lequel on la pose et par lequel on la veut, et cela, bien qu'elle soit invisible et que le changement des circonstances puisse la dissimuler ou nous tromper sur elle. Or cela est proprement une foi où la volonté suit l'amour, et qui faiblit

dès qu'elle ne compte plus que sur la volonté pour la soutenir. Mais nous reconnaissons ici les caractères inséparables de toute foi véritable : c'est toujours une foi dans la valeur, *qui porte toujours sur une idée, mais dans son rapport avec une personne, qui n'est rien enfin si elle ne cherche pas à s'exprimer et à agir.* Et si la fidélité implique toujours un regard vers le passé, ce n'est pas seulement parce que c'est dans le passé que s'est produit notre engagement, c'est parce que la valeur ne peut être retrouvée que par une sorte de retour vers la source originaire et éternelle de la participation par delà toutes ses formes réalisées : mais c'est dans l'avenir qu'elle se réalise. Enfin, c'est cette fidélité à la valeur qui rend le croyant, ou le fidèle, prêt au martyre, c'est-à-dire à refuser la vie plutôt qu'à renier la valeur dès qu'il est impossible de l'incarner. Il témoigne alors du seul sens que puisse prendre la vie en mettant la valeur au-dessus d'elle par ce dernier acte où il faut qu'il la quitte pour la justifier.

SECTION V

LA VALEUR ET LE PROGRÈS DANS LE TEMPS

Liaison entre les idées de progrès, de temps et de valeur

La valeur ne peut se réduire pourtant à une simple résistance au temps, bien que cette résistance au temps, dans la mesure où le temps a toujours un effet destructeur, soit inséparable de la valeur. Mais la valeur doit accepter le temps et même le reconquérir, car le temps est la condition de l'actualisation des possibles qui, elle-même, se poursuit indéfiniment dans le temps. Déjà on a montré que la résistance au temps, en tant qu'elle exprime la valeur, est bien différente de cette force d'inertie par laquelle la matière retourne toujours vers un état d'équilibre et de mort. Elle en est même le contraire. Car elle est l'effet de cette activité que le temps ne cesse jamais de réduire à l'habitude, c'est-à-dire de détruire, et dont la conscience peu à peu se retire. Elle est toujours nouvelle et inventive. Et si le temps est la source commune de toute création et de toute destruction, la valeur réside proprement dans sa fonction créatrice : ce que l'on entend par création

n'est donc rien de plus que cette activité éternelle qui ne peut pas s'interrompre sans que l'être s'anéantisse.

Or, puisque toute création actualise sans cesse dans l'être de nouvelles puissances, et qu'elle ajoute sans cesse au réel, il semble que l'on ne puisse pas se représenter la valeur indépendamment de ce mouvement en avant qui nous porte vers elle et que l'on nomme pour cette raison le progrès. Et le sens du temps est le moyen même de tout progrès puisqu'il me détache sans cesse de ce qui est réalisé en opposant d'une manière continue non seulement le passé que je quitte à l'avenir où je m'engage, mais aussi l'avenir que je contribue à produire au passé où j'engrange toutes mes acquisitions (1).

Le progrès et l'évolution

Ces observations suffiraient déjà à limiter la signification du mot progrès, dont on pense souvent qu'il est une loi nécessaire de l'univers, mais dont on voit maintenant qu'il est dans l'univers l'effet d'une volonté qui lutte contre le cours naturel du temps, de telle sorte qu'il est toujours susceptible soit de fléchir soit de se tendre. De là l'impossibilité de le confondre avec l'évolution à laquelle on donne souvent le sens de progression, et qui n'est peut-être, si l'on écoute M. Lalande, qu'une dissolution, ni même avec l'*évolution créatrice*, du moins si celle-ci entraîne la volonté, au lieu de la requérir.

On peut dire que le progrès est une catégorie proprement axiologique, comme l'évolution est une catégorie physique ou biologique. Mais il est impossible, comme on cherche à le faire, d'obtenir qu'elles se recouvrent. Car l'évolution évoque seulement un changement de nature, mais non point de qualité, une différence de complexité, mais non point de perfection, l'autre ou le plus, mais non pas le mieux. Or, il n'y a point de progrès dans les choses ou dans la nature, mais seulement un progrès intérieur ou spirituel

(1) On n'agit donc pas seulement pour maintenir, comme on le montrait dans la section précédente. On agit aussi pour transformer. Car pour un être qui est engagé dans la participation, c'est tout un de maintenir et de transformer : l'un ne va pas sans l'autre. Si l'on ne retient que l'action de transformer, alors la valeur est liée au changement et au temps, mais devient du même coup une chose lointaine, inscrite dans le devenir, qui recule toujours sans qu'on puisse jamais l'atteindre, et non pas un bien présent, spirituel et que l'on peut encore rencontrer dans l'apparence la plus chétive. Mais si l'on ne retient que l'action de maintenir, alors la valeur semble disparaître dans l'immobilité d'une chose en nous dissimulant l'acte même qui à chaque instant la soutient et la régénère.

auquel les choses ou la nature servent seulement de support, de témoignage ou d'instrument.

Ainsi le progrès n'est pas, comme on le croit trop souvent, le simple effet de l'existence du temps et de l'action exercée par le passé sur l'avenir, mais il implique encore l'idée d'un être qui n'est homogène ni au réel, ni à lui-même, qui trouve devant lui des résistances qu'il cherche toujours à vaincre et en lui des parties nobles et des parties basses, à qui enfin il appartient de se réaliser, c'est-à-dire qui ne l'est pas d'emblée, et qui n'y parvient qu'en assurant par degrés la prééminence en lui de l'ordre spirituel sur l'ordre naturel. L'idée de progrès est donc inséparable d'un dualisme qui n'est pas seulement essentiel au temps, mais qui l'est aussi à tout être limité par cette double limitation qu'hors de lui et en lui il est astreint à subir et à surmonter. Il est la condition d'un être qui doit se donner à lui-même son être, mais en s'appuyant sur un obstacle qu'il convertit sans cesse en moyen, c'est-à-dire qui est lié à un donné que, dans chacune de ses démarches, il ne cesse de transformer et de dépasser.

Progrès et ordre historique

L'histoire ne reçoit sa vraie signification que si elle envisage le temps comme le lieu de réalisation de la possibilité ; et il lui appartient de chercher les liens de dépendance des différentes possibilités les unes par rapport aux autres. Cet ordre n'est pas nécessairement un progrès. Il ne serait un progrès que si les aspirations propres de la conscience vers le meilleur pouvaient être converties en un enchaînement nécessaire, c'est-à-dire, en une loi de la nature. Or cela est contradictoire. Car si le propre de la conscience, c'est d'exprimer l'acte d'une liberté, il faut que cet acte rende possible à chaque instant un recul tout aussi bien qu'une avance. Et sans doute on dira que le recul n'est précisément qu'une abdication de la liberté qui laisse la place à la nature. Mais cela ne suffit pas : car, d'une part, il y a une volonté d'être libre, qui fait de cette abdication de la liberté un effet de la liberté, et, d'autre part, le recul n'est pas seulement dans la liberté un refus de s'exercer ; il peut exprimer aussi un dessein de détruire, de corrompre, ou de pervertir dont il faut que la possibilité lui soit laissée, pour que la possibilité d'édifier, d'épanouir ou d'améliorer dépende d'elle seule. Ainsi, il n'y a rien dans l'ordre temporel qui soit absolument nécessaire : toute démarche peut être négative ou créatrice sans que l'on ait le droit de considérer la négation comme la condition, mais seulement comme la contre-partie de la création, à l'encontre de ce que pensait Hegel qui transformait toutes les initiatives de la liberté en une sorte de mécanisme de la nature d'où la liberté même pouvait être retirée.

Mais rien ne nous permet de considérer les différentes possibilités qui s'actualisent dans le temps comme devant former un ordre continu et progressif. Car, d'une part, chaque liberté se trouve elle-même en contact non pas seulement avec l'état du monde qui a précédé son action, mais aussi avec la source infinie à laquelle elle emprunte sa propre puissance d'agir, de telle

sorte que tout est à recommencer à chaque instant : il y a seulement des conditions en quelque sorte matérielles qui lui sont offertes par le passé immédiat et qui donnent à ses créations leur contenu plutôt que leur signification. Ce qui montre que le monde est sans cesse remis au creuset et qu'il n'y a en lui aucun développement unilinéaire. L'histoire est une recherche empirique qui retrace après coup les effets de la liberté. En considérant ces effets comme des événements purement matériels, on peut bien imaginer un déterminisme historique comparable au déterminisme physique, mais on coupe ces événements de leur rapport avec la liberté qui les a produits, ou l'on ne retient en eux que les relations objectives entre leurs formes manifestées. Ce qui nous permet de mesurer la part de vérité et d'erreur qui se trouve dans le matérialisme historique.

Valeur de chaque existence dans le présent

C'est parce que nous considérons le monde matériel comme la seule réalité que le progrès nous paraît résider dans la domination croissante du monde par la science et par la technique : ce sont là sans doute des acquisitions de la liberté, mais dont la liberté peut faire encore le meilleur usage ou le pire. Or, le monde matériel, c'est précisément ce qui ne cesse de s'abolir ; il n'est pas une fin, mais seulement un moyen, le moyen qui permet à chaque être de réaliser sa destinée spirituelle dans un temps déterminé, mais de telle manière qu'il soit éternellement vrai qu'il l'a en effet réalisée ; et si on pense que le progrès s'accomplit selon des voies divergentes, toutes dirigées vers la Valeur, encore faut-il qu'elles soient distinctes les unes des autres et en rapport avec chaque vocation individuelle. Car, bien que chaque conscience individuelle soit elle-même médiatrice à l'égard de toutes les autres, encore doit-elle posséder une existence autonome et qui doit être capable de se suffire. Chacune doit remplir intégralement sa propre destinée dans le temps même où elle vit.

Il y a plus : non seulement la thèse du progrès ne peut jamais être considérée que comme exprimant une possibilité et un idéal, jamais un fait ni une loi, mais encore on peut dire que, dans une telle conception, il y a nécessairement une sorte de sacrifice du passé à l'avenir qui peut bien être accepté dans l'ordre des choses

ou dans l'ordre des idées, dont chacune peut être considérée comme un moyen au service d'une autre qui l'intègre et qui la dépasse, mais qui est intolérable si l'on considère l'existence même des différentes consciences, telles qu'elles se succèdent au cours du temps. Car le sens du temps implique une option de la liberté ; il n'est rien sans l'acte qui lui donne une signification. Il laisse ouverte une alternative entre un progrès toujours en question et une décadence qui le menace toujours (1).

Mais en allant plus loin encore, nous dirons que la fin de l'univers ne se trouve jamais dans le futur ni dans le passé, mais dans le présent même où chaque possibilité s'actualise. Il n'y a jamais d'autre valeur que celle qui se réalise dans l'instant et par l'action de tel individu. C'est sur cette réalisation que les hommes doivent être jugés et non point sur celles qui se produiront plus tard et qui intéressent d'autres libertés que la leur, capables à leur tour de faire soit un bon, soit un mauvais usage des matériaux qu'elles auront trouvé devant elles.

Cette réalisation éternelle de chaque existence particulière dans le temps où elle a paru prend un sens aussi bien pour celui qui consent à embrasser par la pensée le temps dans sa totalité que pour celui qui considère la vérité sous sa double forme actuelle et éternelle et pour celui qui transporte toute existence accomplie dans un autre monde transcendant à celui où nous vivons.

Le progrès et la spiritualisation du réel

Cependant si le passé est créé par l'esprit comme l'instrument idéologique de toute action dans le futur et si le futur lui-même, à mesure qu'il se réalise, se change à son tour en un passé où l'esprit ne cesse de s'accroître en se délivrant à chaque instant des servitudes de la matière, l'incarnation de la valeur dans le temps a pour

(1) Il arrive même que l'on puisse chercher la valeur elle-même du côté du passé, c'est-à-dire de l'aboli, et non pas du côté de l'avenir qui peut être le lieu de toutes nos défaillances. On n'oubliera pas pourtant que celui-là qui admire le plus le passé et qui voudrait y retourner, en fait l'idéal d'un nouvel avenir.

contre-partie une spiritualisation de mon existence propre qui témoigne que l'essence de tout être fini, c'est non point de naître esprit, mais de le devenir. Aussi la notion de progrès présente-t-elle sans doute un sens un peu différent de celui qu'on lui attribue presque toujours. Le progrès n'est pas une sorte de devenir continu où le réel serait pénétré d'une manière de plus en plus profonde par la valeur. Ou du moins ce n'est là que le signe d'un progrès plus caché qui consiste dans cette transformation incessante du réel en spirituel qui ne peut être comprise que parce qu'elle permet à l'esprit de prendre graduellement possession de lui-même et de son exercice pur. Et la valeur, c'est l'effort par lequel je cherche sans cesse à me purifier, à dégager en moi une libre activité intérieure, indépendante de toute pensée de profit et de tout désir d'acquisition temporelle. Or ici on peut dire que le progrès est beaucoup mieux représenté par l'idée de dépouillement que par celle d'accroissement. Car ce dépouillement se produit sur la ligne du temps, et on peut le considérer précisément comme un progrès dans la mesure où la participation à la valeur se trouve alors de moins en moins empêchée, c'est-à-dire devient de plus en plus parfaite.

Si le caractère original du progrès, c'est d'obliger à penser l'idéal et à le convertir en réel, alors on peut dire que la notion de progrès implique l'idéalisme, le dépasse et nous permet pourtant de le pousser jusqu'au dernier point : elle l'implique, puisque la valeur n'est pour nous qu'une idée et qu'il faut la mettre au-dessus du réel ; elle le dépasse, puisque cette idée reste une possibilité si nous ne l'actualisons pas sans cesse dans une expérience matérielle ; elle le pousse jusqu'au dernier point, puisque cette actualisation, loin d'être un point d'arrivée, n'est que le moyen par lequel l'esprit découvre et libère son activité pure.

Le progrès et la participation à l'absolu de la valeur

S'il y a un absolu de la valeur, nous ne faisons qu'y participer ; or l'idée de progrès implique elle-même la participation, une

participation qui se montre toujours défaillante, qu'il faut toujours régénérer par un effort, toujours tendue vers un terme qui recule sans cesse devant nous et que nous cherchons à rejoindre par degrés, à travers beaucoup de tribulations et de péripéties. Cela ne peut empêcher que la valeur consiste dans l'absolu ou le divin de chaque chose. De telle sorte que le progrès n'appartient pas à l'essence de la valeur, mais soit au mouvement qui nous rapproche d'elle, soit à cette suite de contacts que nous avons avec elle et par laquelle notre être personnel se constitue peu à peu lui-même à travers le temps. Dans chaque acte de participation, le progrès peut paraître absent puisqu'il consiste dans une sorte de contact avec l'absolu de la valeur ; et dans chacun des moments de notre vie, il convient de faire ce qui convient le mieux absolument. Si nous disons que le progrès a le caractère d'une participation, c'est seulement pour montrer qu'il y a dans l'absolu un au-delà de tout acte participé et qui nous permet de porter celui-ci toujours plus avant. Mais le progrès est toujours une pensée rétrospective par laquelle nous refaisons notre propre histoire. Il n'y a point de progrès chez celui qui avance, mais seulement chez celui qui, comparant l'action présente avec le souvenir du passé, pense qu'il a avancé. On ne progresse que quand on ne cherche pas à progresser, quand on considère dans son acte non pas l'avenir vers lequel il tend, mais la source dans laquelle il puise.

On remarquera donc à quel point il est chimérique de parler d'un progrès de l'univers au cours du temps. On ne peut parler de progrès que par rapport à l'homme. Et même quand il s'agit du progrès de l'homme, il ne peut s'agir que de son avancement spirituel dont il est remarquable qu'il ne se réalise que par la mise en œuvre et peut-être la destruction de l'univers matériel, comme le montre cette combustion incessante de la matière par la vie et de la vie elle-même par la pensée.

Ainsi on peut penser que la vieillesse ou la mort interrompent l'évolution ou même accusent une régression de la vie ; mais per-

sonne ne peut affirmer que cette régression ne soit, dès cette vie même, la condition d'un approfondissement et peut-être d'une libération de l'esprit. La valeur ne peut descendre dans le temps sans en justifier le cours et sans témoigner, par le moyen même de ce progrès qu'elle ne cesse de promouvoir, de son essence intemporelle. Il semble donc qu'il n'y ait de progrès dans le temps que par l'abolition du temps.

Le lien de l'éternel et du temporel

Le lien de l'éternel et du temporel nous interdit de les opposer l'un à l'autre comme deux mondes séparés. Le temporel porte en lui l'éternel. Il ne faut pas les considérer comme deux ennemis. La valeur nous permet de rencontrer et de reconnaître l'éternel à tout moment de notre vie temporelle, dans chaque action, dans chaque objet et dans chaque événement. Mais la notion de valeur nous incline souvent à diviniser l'avenir (ce qui arrive par exemple, quand on définit Dieu comme la catégorie de l'idéal), et à méconnaître que c'est dans le présent qu'il faut chercher l'acte même qui engendre le temps et qui nous permet de projeter devant nous l'avenir et de le penser comme une idée afin d'en faire un idéal qu'il dépend de nous d'actualiser comme nôtre.

Dès lors, si la valeur ne peut être mise en œuvre que dans le temps, bien qu'elle soit elle-même transcendante au temps, il est possible de donner encore une signification à la maxime scolastique que le bien est *ante rem, in re et post rem*, puisqu'il faut que la valeur soit supposée pour qu'en son nom la réalité puisse être niée, qu'elle vienne s'incarner dans le réel pour n'être pas un rêve chimérique, et qu'elle subsiste pourtant, quand le réel a passé, comme une acquisition spirituelle dont il n'était que l'instrument.

Et sans doute la distinction de l'avant et de l'après a ici un caractère mythique : mais ce qu'elle symbolise, c'est la distinction entre l'éternité omniprésente où nous ne cessons de puiser tout ce

qui nous permet d'être ou de vouloir et le processus temporel qui nous permet d'opposer ces deux termes afin de les rejoindre.

Tous ceux enfin qui veulent que toute valeur soit éternelle et réside dans une négation du temps doivent reconnaître que cette négation à son tour se produit dans le temps. Or dans le temps la durée est une sorte d'image de l'éternité. Et s'il y a une valeur propre de la durée, c'est parce que la durée témoigne, à l'intérieur du temps, de son éternelle actualité. Ainsi, il semble que la durée abolisse dans le temps les effets mêmes du temps. Mais la valeur, comme la durée est au point de jonction du temps et de l'éternité. On a vu qu'elle est plus fragile que les choses les plus fragiles ; et pourtant il n'y a qu'elle qui possède l'éternité, et non pas les choses les plus dures. Elle n'est point seulement ce qui résiste à l'usure, mais ce qui s'écroule dès que notre action commence à fléchir. Cependant cette action est toujours renaissante. Ainsi la valeur est à la fois temporelle et intemporelle, par le double mouvement qui l'oblige toujours à remonter du temps vers l'éternité et à redescendre de l'éternité dans le temps. Elle est toujours présente, mais non pas toujours insérée dans l'instant. C'est cette insertion qui la fait nôtre. Peut-être faut-il dire non pas qu'elle est intemporelle en ce sens négatif qu'elle se contenterait de nier le temps, mais plutôt qu'elle est supra-temporelle en ce sens positif qu'elle l'engendre afin précisément de pouvoir s'y incarner. Elle est toujours l'objet du désir, mais elle franchit à chaque pas l'intervalle qui sépare le désiré du possédé. Et le temps qu'elle ne cesse de faire naître n'est pour elle qu'un moyen : elle n'en laisse rien subsister dès qu'il a servi.

Il ne suffit donc pas de dire que le caractère essentiel de la valeur, c'est d'être l'objet d'une contemplation omniprésente et ainsi de nous libérer du temps afin de nous faire trouver l'éternité. La valeur implique le temps comme la condition même de sa libération à l'égard du temps. Il est évident que, dans un monde d'où le temps aurait disparu, où tout nous serait donné dans la pure simultanéité de l'espace, la valeur serait anéantie : il n'y aurait

plus de place pour la comparaison ni le choix entre les possibles. Cependant toute création ajoute au réel ou du moins actualise en lui de nouvelles puissances. Et ce que l'on entend par création n'est rien de plus que cette activité éternelle par laquelle l'être ne peut chômer sans cesser d'être (1).

Enfin, il importe de remarquer pour terminer, que le temps est perçu d'une manière d'autant plus sensible que notre activité est elle-même plus distendue, comme le montre l'exemple de l'ennui. Mais l'acte remplit le temps, et en le remplissant, le détruit. Là réside pour nous la différence de l'être et du néant. Le néant, c'est le temps pur qui mesure l'intervalle infini qui nous sépare de l'être absolu. L'activité qui en participe comble cet intervalle qui est essentiel à la conscience du temps. Il n'y a rien alors qui ne porte à nos yeux le caractère de la valeur. Chacun sait que dans les moments les plus heureux, le cours du temps est comme suspendu. C'est que, quand il n'y a plus d'interstice vide dans le temps, on n'a plus le temps de regretter, ni de désirer, ni d'envier.

(1) Les sociologues ont montré qu'il existe une évolution certaine des valeurs dans le temps. On peut dire seulement que la valeur se présente à nous sous des aspects différents selon les conditions mêmes de notre vie historique. Ainsi Ehrenfels, Meinong nous montrent bien que lorsqu'une valeur émerge, les autres diminuent d'intensité et paraissent pour ainsi dire refoulées. De même, à l'égard des différentes phases du temps, on peut distinguer des valeurs d'aspiration, d'état ou de survivance. Mais cela n'intéresse que la manifestation de la valeur et ne change rien à son essence éternelle.

CHAPITRE III

L'EXERCICE DE LA LIBERTÉ

SECTION VI

L'IDÉE DE FIN ET LA RELATION DU FINI ET DE L'INFINI

Relation entre l'idée de fin et le temps

Ni l'idée de la réalisation de la valeur dans le temps ni l'idée de progrès ne peuvent être dissociées de l'idée de fin. Et tout d'abord l'idée de fin est seule capable de donner au sens du temps son caractère d'intelligibilité. Elle est le temps lui-même, en tant qu'il propose sans cesse un objet à notre activité et réalise ainsi la synthèse de l'intellect et du vouloir. Le propre de la cause, c'est d'exprimer un ordre qui est dans les choses, qui nous contraint, mais qui sert seulement de matière à l'ordre de nos desseins : ceux-ci doivent à la fois le dépasser et l'utiliser toujours.

Or, *d'une part*, c'est la valeur elle-même, à partir du moment où elle se change en une fin, qui est créatrice du temps. Car cette fin est précisément un objet dont nous n'avons pas encore pris possession. Il faut donc le situer dans un avenir que nous opposons sans cesse au présent et qui, à mesure qu'il se réalise, fait tomber celui-ci dans le passé, ce qui explique la genèse même du temps. Et, *d'autre part*, l'idée de progrès ne présente une signification qu'à

l'égard d'un être qui engage et construit sa propre destinée dans le temps. C'est notre condition temporelle qui nous oblige à imaginer toujours devant nous une fin particulière dont nous nous rapprochons plus ou moins : le progrès est alors défini par notre degré d'avancement par rapport à elle.

La fin comme objectivation de la valeur

Mais la fin elle-même est une objectivation de la valeur sous la forme d'un terme que nous poursuivons et qui recule toujours parce qu'il est une détermination, une limitation, et par conséquent, un arrêt d'une activité qui a toujours du mouvement pour aller au delà. Si l'on pouvait concevoir une fin où l'activité se repose et qui la comble, le temps serait aboli ; mais avec l'activité elle-même, il ne cesse jamais de ressusciter. L'idée de fin n'est donc rien de plus qu'un effet de cette tendance objectivante qui est inséparable de la conscience : mais la fin doit être regardée seulement comme une image de la valeur, qui exerce sur notre activité engagée dans le temps une sorte d'attrait et renouvelle indéfiniment son mouvement. On pense quelquefois que la fin est un objet susceptible d'être défini et circonscrit par la pensée, qui n'aurait ensuite qu'à être réalisé. Mais nous ne la connaissons que par sa réalisation même. Jusque-là la fin est seulement une orientation de l'activité : et quand elle est réalisée, la valeur s'en retire, comme d'une chose qu'il s'agit encore de quitter pour la dépasser.

La fin est donc une détermination de l'idéal en tant précisément qu'elle appartient à l'avenir, au lieu qu'il y a dans la valeur un absolu capable de se suffire. On peut dire aussi que l'idée de fin est une illusion objective qui est projetée devant nous et qui est destinée à nous attirer comme un bien, dont la réalisation nous serait pour ainsi dire promise. Mais cette réalisation objective est impossible ; et elle n'est elle-même qu'un moyen en vue de nous permettre la mise en jeu d'une activité spirituelle qui surpasse le temps, bien qu'elle inscrive tous ses effets dans le temps. Aussi

faut-il être prudent quand on parle comme Kant d'un « règne des fins » ; on sait bien qu'il n'est rien de plus qu'une projection et une objectivation transcendante d'un acte spirituel dont la valeur réside dans la perfection de son exercice (1).

Dès lors, on comprend facilement l'illusion dans laquelle tombent les pessimistes qui cherchent précisément une telle fin et qui désespèrent de l'obtenir jamais. C'est qu'ils n'ont point encore découvert la vérité essentielle du spiritualisme, qui est d'apercevoir que toute fin est elle-même un moyen destiné à promouvoir l'activité de l'esprit et qui, au moment où on croit la saisir, se dissipe et s'évanouit, afin précisément que l'esprit demeure une liberté pure qui, renouvelant sans cesse son opération intérieure, ne possède jamais rien. Toute autre conception de l'esprit est sans doute une idolâtrie qui imagine qu'à la fin l'esprit se confond avec son propre ouvrage, c'est-à-dire qu'il se transforme lui-même en chose.

Quel sens faut-il donner au mot possession ?

Toutefois cette notion même de fin demande à être élucidée. Le mot de fin évoque d'abord l'objet vers lequel tendent nos efforts, qui évidemment ne peut être d'abord pour nous qu'une idée, et, en tant qu'elle est une idée pratique qui sollicite notre volonté, un idéal ; il évoque ensuite le terme même de cet effort au delà duquel il n'a plus besoin d'être poursuivi, ce qui est une définition négative, mais qui, en même temps, implique une possession positive, de telle sorte qu'il semble bien que nous soyons ici en présence d'une valeur qui se réalise.

Mais c'est ici qu'une distinction importante s'impose : car la valeur ne doit jamais être confondue avec une fin, c'est-à-dire

(1) On peut dire que la fin, c'est le bien lui-même en tant qu'il est l'objet du devoir, mais la fin est aussi l'objet du désir ; et le mot de devoir est employé lorsque la raison rencontre une résistance dans le désir et que cette résistance demande à être vaincue.

avec un objet que l'on possède, bien que les préjugés de notre imagination nous inclinent à cette confusion, qui donne sa signification profonde au mot idolâtrie. La valeur réside toujours dans l'activité de l'esprit considérée dans son exercice pur : on ne peut l'identifier ni avec l'effort où elle est toujours empêchée et en partie impuissante, ni dans la possession de l'objet où elle viendrait pour ainsi dire expirer et qui la réduirait à une sorte de présence passive. Ainsi on a souvent montré que le mystère de la valeur provient de l'impossibilité où l'on est de s'assurer ce que l'on cherche en le poursuivant directement. Ce que confirment beaucoup d'adages populaires. Et déjà dans le Nouveau Testament on voit que *celui qui trouve sa vie la perd et que celui qui la perd la trouve.*

Dans la possession elle-même, c'est donc l'acte qui compte, et la présence de l'objet témoigne seulement d'une activité spirituelle qui, par sa médiation, réussit à s'exercer librement, et devient véritablement désentravée, au lieu de s'abolir, comme on le croit trop souvent. Bien plus, dans nos plus parfaites réussites, l'objet, bien qu'il soit encore présent, est pourtant oublié, non seulement comme s'il était engendré par notre acte propre, mais comme s'il ne faisait qu'un avec lui : ce que l'on observe sans doute dans les œuvres les plus hautes de la connaissance, de l'art ou de la moralité. Alors dans la possession de l'objet, l'objet même est dépassé ; il n'est qu'une cible destinée à guider notre activité aussi longtemps qu'elle est imparfaite et impure, qu'elle est encore mêlée d'imagination et de désir, jusqu'à ce moment presque miraculeux où il est donné, et où pourtant il semble qu'il pourrait s'évanouir. Aussi peut-on dire qu'*il y a deux formes très différents de la possession : l'une qui n'est qu'une sorte d'abdication du moi dans la jouissance de la chose, l'autre une création de soi dans l'indifférence à la chose.* Le sens du temps justifie d'une manière saisissante cette interprétation paradoxale, s'il est vrai que le temps ne cesse en effet d'abolir tous les objets, et par conséquent la valeur elle-même en tant qu'objectivée, pour ne laisser subsister que sa forme spirituelle, c'est-à-dire

cette activité toujours renaissante, tournée vers l'avenir, et où elle cherche toujours à objectiver, c'est-à-dire à incarner, quelque possible nouveau.

Dès lors, si de toute valeur il est vrai de dire qu'elle est, être pour elle, c'est déterminer une action intérieure dont l'action extérieure et visible n'est qu'un effet ou une image. Ainsi la valeur n'a de sens que là où on peut faire de l'être un vouloir-être : et tout vouloir-être est en effet orienté vers un lendemain, où il se projette lui-même comme une fin. On pourrait même aller plus loin et dire que la valeur, c'est non pas seulement ce que je veux, mais ce que je ne puis pas ne pas vouloir, et qui crée une sorte d'adéquation entre mon être et l'acte qui le fait être. Tel est le point où réside pour moi la suprême valeur : je n'hésite sur elle, je ne l'oublie, je ne la manque que par une défaillance spirituelle qui laisse subsister encore la spontanéité de la vie, c'est-à-dire l'instinct et le désir, où l'on retrouve, avec le sens du temps, l'idée d'un objet qui me manque et vers lequel j'aspire.

Le renversement du rapport de moyen à fin

En réalité, la valeur consiste, pour l'activité de l'être fini, dans une sorte de retour perpétuel vers la source qui l'alimente et qui la sollicite à avancer toujours : ce qui lui interdit de se laisser emprisonner elle-même dans aucune des formes d'existence qui peuvent lui être données et qu'elle ne cesse de nier pour les dépasser ; on peut dire que c'est le propre de la valeur de poser l'être comme l'au-delà de l'objet et du phénomène, c'est-à-dire non pas comme un objet caché ou un phénomène lointain, mais comme un acte astreint à se créer lui-même, mais qui ne peut jamais venir expirer dans aucune de ses créations. Il a besoin de l'objet pour sentir et vaincre ses propres limites. Mais c'est lui qui les nie et qui passe toujours au delà.

Il faut donc opérer ici un renversement dans le rapport que l'on établit en général entre l'idée de fin et l'exercice d'une activité qui

est considérée comme un moyen à son service. Il est naturel que cette activité servante soit elle-même matérialisée. Mais s'il est vrai que toute activité est spirituelle, c'est elle qui est la véritable fin, et ce que nous appelons presque toujours fin n'est qu'un moyen qui lui permet d'entrer en jeu et de prendre possession d'elle-même. Car si toute fin que nous cherchons est impossible à atteindre, il est évident que le bien véritable est ailleurs (1). Non pas que cette interprétation doive nous conduire à penser qu'il y a là une illusion qui ne cesse de nous leurrer, car « on aime mieux », dit Pascal, « la chasse que la prise », mais seulement à confirmer pour nous cette pensée que toute valeur réside dans l'exercice d'une activité désintéressée où l'infini se trouve toujours enveloppé.

La relation du fini et de l'infini

C'est qu'il n'y a pas d'autre finalité que celle de l'Absolu qui n'a jamais fini d'être participé. Aussi l'incarnation de la valeur met-elle en lumière non seulement la relation de l'absolu et du relatif, mais encore celle de l'infini et du fini. Car le relatif ne tient lui-même à l'absolu que si, étant lui-même fini, il cherche à dépasser toujours à l'infini les bornes où il est d'abord enfermé. Telle est l'origine même du désir par lequel l'être se détache de tout objet déterminé qui peut lui être donné pour chercher toujours un objet nouveau capable de le satisfaire. Mais c'est le désir qui produit cette illusion qu'il doit exister quelque fin qui, s'il l'atteignait un jour, lui donnerait une satisfaction parfaite. Or il n'y a pas de fin qui ne laisse toujours un intervalle entre ce qu'elle nous promet et ce qu'elle nous donne : et cette impossibilité témoigne moins du caractère

(1) Cependant on pourrait se demander si toute valeur, comme dans l'instrumentalisme de Dewey, ne réside pas dans l'acquisition de nouveaux moyens d'agir dont on peut dire qu'ils doivent être mis au service de la vie, sans que la valeur même de la vie soit mise en question, du moins dans l'usage que nous en pourrons faire. Mais ici encore les rapports de moyen à fin ne sont pas respectés : c'est subordonner l'esprit à la vie dont il devient le serviteur, au lieu de demander à la vie elle-même de fournir à l'esprit les moyens qui lui permettent précisément de s'exercer et de croître. Car *le caractère essentiel de l'esprit, c'est de ne pouvoir jamais se proposer que lui-même comme sa propre fin.*

irréalisable de la valeur que de son caractère purement spirituel.

Elle ne nous semble au delà de tous les temps que parce qu'elle est elle-même intemporelle ; mais tous les changements qui se produisent dans le temps procèdent de son inépuisable richesse. La nature même du temps l'expose au péril de se voir à chaque instant dissipée ou ruinée : mais l'activité qui la met en œuvre résiste au temps et a besoin que le temps risque de tout entraîner, pour qu'elle puisse tout maintenir. C'est là ce qui donne à la valeur sa pointe, comme on le voit dès qu'elle commence à dégénérer en habitude. Elle ne peut rien maintenir qu'en avançant toujours. L'infini que notre activité trouve devant elle dans le temps n'est pas le signe de son impuissance, mais au contraire de la puissance de l'infini dont elle procède et où elle ne cesse jamais de puiser. Ainsi aucune fin ne doit être considérée que comme un repère momentané du vouloir. La valeur n'est pas une fin, elle enveloppe et dépasse toutes les fins ; et *c'est pour cela qu'on peut la définir aussi bien par la négation de toutes les fins, qu'en disant qu'elle a l'infini pour fin.* Mais cette expression même est singulièrement ambiguë. Et nous ne rencontrons la valeur qu'au moment où nous comprenons que l'infini supporte notre vie tout entière, au lieu de fournir un idéal lointain qui recule toujours. C'est en lui que notre vie ne cesse de se nourrir et de s'enrichir presque sans l'avoir voulu. Et c'est celui qui à chaque instant s'attache à demeurer en contact avec l'absolu, plutôt que celui qui vise toujours quelque nouvelle fin au delà de celle qu'il vient d'atteindre, qui progresse indéfiniment. A chaque instant il semble qu'il sort du temps, mais il engendre le temps par le même acte qui ne cesse de le remplir ; aussi l'infini actuel que nous n'embrassons pas, mais qui nous embrasse, nous donne à nous-même un mouvement indéfini.

La relation de l'infini et du parfait

Nous retrouvons ici cette liaison de la perfection et de l'infinité qui constituait le fond même de la métaphysique cartésienne. La perfection ne

peut être conçue, semble-t-il, que comme le terme d'un développement qui a lieu dans le temps : mais la seule perfection qui pourrait être obtenue en un moment déterminé du temps est une perfection déterminée, en rapport avec un certain dessein que nous avons formé, une sorte de maturité de notre ouvrage que toute addition nouvelle viendrait compromettre et gâter. Au contraire, la perfection de l'être absolu est un *terminus a quo* et non pas un *terminus ad quem*. Il est parfait en ce sens qu'il ne manque de rien et que, à l'égard de tout ce que désirent les êtres particuliers et imparfaits, il ne cesse de leur fournir toutes les ressources sans lesquelles ils ne pourraient l'acquérir. Et nous ne nous le représentons comme un *terminus ad quem* que par une sorte de projection en avant de sa richesse plénière et suffisante à laquelle nous empruntons à la fois notre élan et la matière de tous nos progrès (1).

Faut-il dire que le nom d'infini conviendrait mieux à l'absolu que le nom de perfection. Mais outre que ce nom évoque des rapports de quantité plutôt que de qualité, les difficultés mêmes que rencontre la notion d'infini actuel montrent assez clairement qu'il est infini seulement à l'égard de tout le possible qu'il recèle et qui est offert à la participation. Or cette infinité exige le temps pour qu'elle se déploie. Cependant la valeur ne se manifeste pas seulement dans cette sorte de course indéfinie vers une possession qui nous déçoit toujours. L'incarnation de la valeur peut s'achever à tout instant dans une sorte de présence actuelle de l'infini dans le fini où la valeur et son expression s'identifient. La valeur cesse d'être une chose lointaine, un mirage qui nous fuit toujours : elle nous apprend à reconnaître dans chaque événement, dans chaque objet ou dans chaque action une participation du fini à l'infini, mais qui est telle qu'elle ne doit pas diviser l'infini ; elle nous donne sur lui une perspective unique et irremplaçable.

L'infinité est le chemin dans lequel s'engage la participation. Mais c'est elle qui exprime la valeur absolue à la fois du temps et de tous les moments du temps, car ce qui paraissait incapable de nous suffire devient maintenant un donné qu'il est impossible d'épuiser, comme on le voit dans la représentation où l'être du tout est à la fois enveloppant et enveloppé, ou comme on le voit dans l'œuvre d'art, qui nous rend en quelque sorte présent un absolu auquel l'analyse ne parvient pas à s'égaler. Ainsi la valeur abolit dans le temps les effets du temps (2).

(1) Qu'il puisse être dans le temps à la fois un *terminus a quo* et un *terminus ad quem*, c'est là le seul témoignage qu'il puisse donner dans le temps de son caractère d'éternité.

(2) Cf. Denys, *Hiérarchie céleste et ecclésiastique* : « Avoir conscience de ses limites et, dans ces limites mêmes, aller à l'infini. »

SECTION VII

LA LIBERTÉ ET L'INCARNATION DE LA VALEUR

La liberté, clef de toutes les analyses précédentes

Nous arrivons maintenant à la clef de toutes les analyses précédentes, c'est-à-dire à la relation de la valeur et de la liberté. C'est à la liberté qu'il appartient non seulement de se proposer sans cesse des fins, mais de les dépasser sans cesse afin de chercher à appréhender l'infini dans le fini. De plus, c'est sa fonction propre d'incarner la valeur et c'est pour réaliser cette incarnation qu'elle invente le possible, qu'elle oppose l'idéal au réel, qu'elle produit le temps et le sens du temps, qu'elle résiste à son écoulement, qu'elle oblige le devenir à se changer en progrès. Toutes ces thèses trouvent une justification suffisante si nous parvenons à montrer que le *rôle de la liberté, c'est de produire le temps comme la condition de son exercice afin d'introduire la possibilité dans le monde comme le véhicule de la valeur.*

La liberté et le temps

La théorie de la liberté réside en effet dans une dialectique du relatif et de l'absolu qui est génératrice du temps, qui nous montre que la valeur est intemporelle, bien qu'elle soit assujettie à descendre dans le temps, qu'elle n'est jamais une chose, bien qu'elle ne puisse pas entrer en action autrement que par le concours des choses. Ainsi l'opposition de l'avenir au présent et sa conversion en passé à travers le présent apparaissent comme les conditions que la liberté elle-même a constituées pour agir. Car l'avenir lui ouvre le champ du possible que le présent réalise, mais qui, une fois réalisé, doit tomber dans le passé afin de ne pas nous asservir. Il est vrai qu'on imagine souvent l'ordre temporel comme un ordre nécessaire, mais c'est à condition de renverser son cours, c'est-à-dire de le considérer comme dirigé du passé vers l'avenir et non pas de l'avenir vers le passé. Il est vrai aussi que cet ordre paraît destiné seulement à produire une sorte de réalisation automatique de la valeur, comme le proposent tous ceux qui identifient

naturellement le devenir ou l'évolution avec le progrès, sans réfléchir qu'en annihilant la liberté, c'est la valeur et par conséquent le progrès lui-même qu'ils annihilent. Mais le sens du temps, en tant qu'on le considère comme dirigé de l'avenir vers le passé, loin de rendre inutile l'action de la liberté est le moyen même de son exercice.

On peut dire du temps qu'il met en lumière toutes les modalités de notre activité dans la mesure où elle est entravée et où elle cherche toujours sa propre délivrance, car : 1° Notre volonté se trouve toujours associée à la matière qui est soumise à l'inertie et à l'usure, qui retarde tous ses mouvements et qui tend à détruire tous ses ouvrages. Or, la volonté, comme on l'a vu, peut lui céder et s'abandonner à sa loi ou, au contraire, essayer par un effort incessant de remonter cette pente et de régénérer le réel en cherchant précisément à incarner en lui la valeur ; 2° Bien que le temps soit lui-même irréversible, encore est-il vrai que de cette irréversibilité même nous ne sommes pas absolument prisonniers, puisque nous pouvons tantôt n'avoir de regard que pour le passé et nous complaire à le faire revivre soit par le souvenir, soit par la répétition, et tantôt nous détourner de lui par une démarche radicale où le passé ne semble s'intégrer que dans la mesure même où il est nié et contredit ; 3° Enfin, l'avenir même dans lequel nous nous engageons est le champ des possibles multiples entre lesquels nous avons à faire un choix ; et c'est dans ce choix que la valeur trouve essentiellement à s'exprimer, ce qui montre que dans le sens du temps il y a une condition de la valeur, sans que pourtant on puisse les identifier, comme le font ceux qui croient qu'avancer c'est toujours s'élever. *Dans tous les cas, notre devoir est de valoriser le sens du temps au lieu de le subir.*

La liberté et l'invention des possibles

C'est parce que la liberté n'est que la trajectoire entre le réel et la valeur qu'elle intercale entre ces deux termes le possible qui met

le réel en question afin de l'obliger à coïncider avec la valeur. Or, elle n'y parvient que par un double changement de l'être en possible et du possible en être qui requiert la médiation de la valeur : elle seule nous oblige à abolir d'abord l'être au profit du possible afin d'abolir ensuite le possible au profit de l'être.

Mais qu'est-ce que la liberté elle-même sinon une possibilité infinie ? Elle est un possible qui les contient tous dans sa propre opération jusqu'au moment où, en choisissant l'un d'eux pour le réaliser, elle se réalise. *C'est tout un de dire,* comme nous l'avons fait, que *les possibles particuliers ne sont donc rien de plus que l'analyse même de l'esprit,* et *de dire qu'ils sont l'analyse de la liberté,* loin qu'on puisse les supposer comme posés d'abord avant qu'elle commence à agir. La liberté est la puissance qui les crée avant d'être la puissance qui choisit entre eux celui-là même qu'elle veut actualiser. Elle ne peut évoquer un possible susceptible d'être contemplé que parce qu'elle cherche en lui un possible susceptible d'être réalisé.

La genèse des possibles s'opère elle-même en deux temps ; dans le premier, nous convertissons le donné en la possibilité de ce donné, car même lorsque le donné nous paraît coïncider avec la valeur, il ne mérite ce nom que parce que nous pensons qu'il pourrait en effet ne pas être donné. Dans le second, ce possible s'oppose à d'autres possibles que l'esprit ne cesse de lui opposer dans une analyse de lui-même qui ne s'épuise jamais. Avec la pluralité des possibles, on peut dire que la fécondité infinie de l'esprit devient pour nous disponible : et chacun d'eux est pour ainsi dire proposé à la volonté pour que ce soit elle qui prenne la responsabilité de le réaliser. Il importe donc de remarquer que la pluralité des possibles n'est pas seulement une matière qui permet à la liberté de s'exercer, mais encore qu'elle est elle-même un produit de la liberté inséparable de sa mise en jeu : la liberté, en les créant, crée les conditions mêmes sans lesquelles elle serait elle-même incapable d'agir.

Toutefois il importe de remarquer que c'est seulement une liberté absolue que l'on peut définir comme un infini de possibilité, bien qu'elle soit le passage éternel du possible à l'actuel, et qu'il n'y ait rien en elle qui reste jamais à l'état de possibilité pure ; mais elle est la source où toutes les libertés particulières puisent, dans l'acte de participation, les possibilités qu'elles mettent en œuvre.

La liberté et la nature

Cependant toute liberté particulière est corrélative d'une nature dont il faut dire non pas proprement qu'elle la limite, ni qu'elle en est l'ombre, mais qu'elle exprime sa solidarité avec le Tout où elle trouve les moyens qui lui permettent de s'exercer. On ne peut ni créer entre la nature et la valeur une contradiction radicale, ni considérer la liberté comme étant seulement le produit délicat et raffiné de la nature. En réalité, la liberté ne peut avoir d'existence ni dans la nature, ni sans elle : il faut donc que la nature résiste à la liberté pour que la liberté en fasse un instrument au service de la valeur. Il s'agit moins de la vaincre que de la rendre docile, afin que nous puissions nous donner, par une opération qui vient de nous, cela même dont elle nous donne seulement le pouvoir. Alors elle est elle-même transfigurée. Les plus avancés sont ceux qui demandent le plus à l'esprit et le moins à la nature. Mais aucune action de la liberté ne peut aboutir sans une coopération de la nature. Et c'est pour cela que *la possibilité se trouve toujours dans chaque être fini aux confins de la liberté et de la nature*, et suppose qu'il doit s'établir entre elles un accord. Aussi, à l'égard du possible, la conscience doit-elle se tourner vers lui non pas seulement avec sa faculté de calculer et de vouloir, mais encore avec sa faculté d'attendre et d'espérer.

Cependant la liberté ne peut poser sa propre valeur sans valoriser du même coup les conditions sans lesquelles il lui serait impossible d'agir : c'est pour cela que, loin de maudire la nature et le temps, comme on le fait trop souvent par un souci de pureté et pour

n'accorder de valeur qu'à l'esprit considéré dans son activité toute nue, il faut au contraire y discerner tous ces caractères positifs qui fournissent à l'esprit les moyens ou les symboles de ses propres opérations. C'est là par exemple, le rôle de l'art à l'égard de la nature sensible et, dans le temps, de la tradition à l'égard du passé, de la confiance à l'égard de l'avenir. De la même manière, tout acte libre a des effets que nous ne faisons que subir : il marque le monde de son empreinte, de telle sorte que, dans les conséquences qu'il produit comme dans les conditions dont il dépend, il reste toujours inscrit dans la nature et la fait participer elle-même à cette valeur dont on pouvait croire qu'elle n'appartenait qu'à lui seul.

Or c'est la tendance qui exprime la possibilité en tant qu'elle est devenue la spontanéité de notre nature : elle est notre passé accumulé qui par sa seule force sollicite et appelle déjà notre avenir ; et il y a en nous sans doute une infinité de tendances qui répondent tout à la fois à notre situation dans le monde et à l'infinité de nos relations avec lui. C'est par la tendance que la vie nous traverse et nous porte. Le propre de la conscience doit être de pénétrer la tendance pour la rendre sienne plutôt que de la refouler pour y substituer la seule action de notre liberté : car la liberté ne se passe pas de la tendance ; elle en a besoin pour agir, et même elle a d'autant plus d'efficacité qu'elle aura réuni plus de tendances, qui lui fourniront à la fois la matière et l'énergie de sa propre opération. Sa tâche est donc de les rechercher, de les éveiller, avant de les hiérarchiser et de les spiritualiser. Dans le passage du possible à l'être, la liberté et la tendance représentent deux moments différents dont la liaison est nécessaire, parce qu'elle est la condition même de notre existence finie : il s'agit pour nous de la régler, non point de la rompre.

On objectera qu'il n'y a de valeur que là où la liberté, brisant avec le temporel et le relatif, cherche dans l'intemporel ou dans l'absolu la source même d'une création qui lui donne une satisfaction plénière. La liberté serait alors ce retour à zéro qui suppose une

négation de la nature et un acte de l'esprit pur. Or c'est là seulement une thèse-limite, car, puisque la liberté est toujours engagée dans une nature qui la borne, mais lui offre la matière de son action, il ne s'agit pas pour elle de rejeter les tendances, mais de les pénétrer, de les employer et de les transfigurer. Et la conscience ne semble s'en séparer qu'afin de retrouver en elles une signification qui la contente et une force qui la soutient.

La liberté et l'actualisation des puissances

Si le propre de la liberté, c'est d'éclater elle-même en possibilités multiples, ce sont les tendances qui donnent à ces possibilités le pouvoir de se réaliser : elles deviennent alors des puissances. Ce qui nous permet de réhabiliter une notion qui méritait toutes les critiques quand on la considérait comme exprimant une existence objective et indépendante, mais qui est essentielle à la vie de la conscience dès que la liberté est mise en rapport avec la nature. C'est dans la réalisation du possible, en tant qu'elle s'exprime par une actualisation de nos puissances, que se trouve le nœud du problème de la valeur. Ce qui justifie l'observation que nous faisions dans le livre I, Ire Partie, p. 6, sur l'expression de *mise en valeur*, qui implique elle-même une *mise en œuvre*. Il arrive même que ce sont ces puissances que l'on considère comme formant la valeur propre de chaque être individuel ; mais il ne faut pas oublier qu'elles ne sont rien, même en tant que puissances, tant que la liberté n'en dispose pas, et qu'en disposer, c'est d'une certaine manière les faire être en se donnant à soi-même l'être par elles.

Ainsi le rapport de la possibilité et de la puissance montre assez clairement comment le possible se réalise, mais comment, en se réalisant, il nous réalise. Jusque-là la valeur du possible n'était qu'une hypothèse que son incarnation vérifie : elle franchit alors la distance qui sépare le subjectif de l'objectif et le virtuel de l'actuel Et c'est parce qu'elle implique toujours la réalisation du possible et l'actualisation de nos puissances que la valeur évoque toujours

le courage avec lequel on la confondait autrefois. Et la lâcheté refuse l'usage de la liberté parce qu'elle se contente de la possibilité et laisse chômer les puissances.

La liberté et la valeur sont inséparables

Il y a dans chaque être une certaine potentialité accumulée qui ne s'épuise jamais. Elle n'est rien pourtant tant qu'elle ne s'actualise pas ; mais pour cela il faut d'abord qu'elle se dissocie en puissances différentes, ce qui est l'œuvre propre de la liberté. Car les puissances sont des possibilités non pas seulement pensées par nous, mais dont la nature nous donne pour ainsi dire la disposition. Or, la liberté ne pourrait pas être distinguée ni de la potentialité infinie, ni de l'indétermination des puissances, elle serait incapable d'agir, si elle ne portait pas en elle la valeur comme facteur de discrimination entre les puissances et comme une exigence intérieure à laquelle il lui faut obéir (1).

Si la valeur est la raison d'être de l'être, elle cesserait pourtant d'être une raison d'être pour devenir une chose, si elle ne résidait pas dans l'acte d'une liberté qui se détermine par elle, mais qui pourrait se déterminer autrement. On ne saurait transiger sur le principe que toute valeur est suspendue à la liberté, qu'elle disparaît si elle est imposée, que, quand nous croyons la reconnaître hors de nous, c'est qu'en elle la liberté se reconnaît, que, quand nous mettons la valeur au-dessus d'elle, c'est pour témoigner des entraves où elle est encore retenue, et pour faire appel de son exercice imparfait à son exercice pur. Ainsi on peut dire que le monde est dépourvu pour nous d'intelligibilité et de signification si l'existence n'est pas le chemin de la valeur. Et on abolirait cette intelligibilité

(1) On comprend donc le rapport qu'il y a entre le devoir et l'actualisation de nos puissances. Cette actualisation vaut toujours mieux que l'indifférence ou l'inertie ; c'est elle qui nous fait ce que nous sommes et, en incarnant la valeur dans une expérience, change le monde et contribue à créer une société entre toutes les consciences. On peut dire, il est vrai, que le devoir réside parfois dans le refoulement des puissances : mais il ne s'agit alors que de puissances négatives ou destructives.

et cette signification si l'on voulait qu'il y eût d'emblée identité entre l'existence et la valeur. Le monde n'a pas de sens par lui-même : c'est nous qui lui en donnons un. Il faut donc que la valeur, pour être, soit toujours susceptible de ne pas être, qu'elle puisse être manquée et même combattue. Pourtant *l'existence est pour la valeur* et celui qui manque celle-ci, ou qui la combat, se trompe sur elle et prétend encore agir en son nom.

La liberté constitutive du moi

L'essence de la liberté, c'est d'être elle-même la source de sa propre action ; elle ne peut être confondue avec une aveugle spontanéité ; et si elle implique la conscience, c'est pour tirer d'elle-même ses propres raisons d'agir. Elle est donc une participation et une imitation de la puissance créatrice.

D'une manière plus générale, la liberté s'exprime toujours par un acte d'affirmation : c'est l'acte par lequel l'être s'affirme lui-même, c'est-à-dire pose indivisiblement son être propre et sa propre valeur. On peut dire de cet acte, si on le considère dans sa pureté, qu'il est au-dessus de l'être et de la valeur, puisqu'il est l'origine de toutes les formes d'être et de valeur dont nous avons l'expérience, mais qui sont mêlées de passivité, engagées dans le temps, c'est-à-dire soumises aux conditions de l'incarnation et par conséquent toujours en péril ou d'être anéanties ou d'être corrompues. Ainsi la liberté dont nous disposons est toujours imparfaite et consciente de son imperfection ; elle pose la valeur dans sa subordination à une liberté idéale qu'elle aspire toujours à rejoindre. D'une manière plus concrète, si toute valeur doit faire coïncider l'être tel qu'il nous est donné avec l'être dont nous voudrions qu'il nous fût donné, c'est à la liberté qu'il appartient d'obtenir cette coïncidence.

On ne se contentera pas de reprendre cette formule classique que la liberté s'exerce dans le passage de l'essence à l'existence. Car si l'essence était déjà ce quelle est avant que la liberté entrât en

jeu, ce passage ne laisserait aucun jeu à la liberté et l'on voit mal ce que l'existence comme telle ajouterait à l'essence. Mais si l'essence apparaît comme étant le produit de l'existence, alors on voit bien que c'est parce que l'existence est inséparable de la liberté. Alors seulement on comprend comment *il appartient à la liberté, en tant qu'elle est une quête de la valeur, de se mettre en quête de possibilités différentes et d'actualiser celles qu'elle a choisies.*

On peut dire de chaque homme que sa valeur est proportionnelle au degré de liberté qu'il est capable d'exercer, c'est-à-dire au pouvoir qu'il a de remonter à la source de son activité propre, qui est aussi la source de toutes choses.

On peut citer ici une fois de plus Lagneau qui dit admirablement : « la valeur se constitue par réflexion de l'esprit sur sa propre liberté ». Il suffit d'ajouter que cette réflexion est elle-même réalisante.

Dès lors, on comprend la valeur qui doit être accordée à la personne et pourquoi la personne est considérée parfois comme la valeur suprême : c'est qu'elle est la liberté elle-même en tant qu'elle participe à l'esprit absolu et qu'elle ne cesse jamais de l'incarner. La liberté peut être définie comme le dernier retrait de l'intimité ; elle ne s'exerce que dans la solitude : et pourtant cette solitude, elle ne cesse de la rompre (1).

L'ambiguïté inséparable de la liberté

On ne s'étonnera pas que nous défendions le plus souvent la liberté comme si elle était la valeur elle-même. Mais il y a pourtant en elle une ambiguïté qui exprime la possibilité d'en faire un bon ou un mauvais usage, c'est-à-dire d'assumer la valeur ou de la trahir, faute de quoi la liberté ne serait plus qu'une nature et la

(1) L'être réside dans la liberté toute seule, et dans le moi tout le reste est avoir. Mais la valeur réside au point où c'est la liberté qui détermine son propre avoir. Car tout autre avoir n'est qu'un avoir apparent, qui est seulement celui du corps, jusqu'au moment où la liberté fait du corps et de tous les objets dont il dispose à la fois les termes de son effort et les moyens de son propre règne.

valeur qu'une chose. Ce que ne comprennent pas ceux qui, pour réfréner le mauvais usage de la liberté, veulent la réduire ou la contraindre, en obtenant d'elle un conformisme dont on pense qu'il imite au moins la valeur, mais qui l'annihile (1). Si on veut maintenir à la liberté son ambiguïté qui la rend capable du mal comme du bien, il faudrait donc la mettre au-dessus de toutes les valeurs. On pourrait, il est vrai, la considérer elle-même comme neutre : mais on a déjà montré que c'est une neutralité inverse de celle que l'on doit attribuer à la réalité comme telle, qui est au-dessous d'elle. Il y a plus : comme on s'aperçoit facilement que la substance privée de ses qualités est une notion purement abstraite qui est incapable de subsister par elle-même, ainsi on peut dire de la liberté définie par sa pure ambiguïté, c'est-à-dire indépendamment de la valeur qui l'oriente, qu'elle est un pur pouvoir incapable de s'exercer ; c'est la valeur qui lui donne son efficacité.

Enfin, on peut dire que la valeur est la seule manière d'accorder les deux sens du mot liberté qui sont plutôt les deux extrémités entre lesquelles elle s'exerce.

1° La liberté d'indifférence, qui n'est qu'une simple puissance, mais dont il faut maintenir le rôle, puisqu'elle est cette sorte de conquête négative, cet affranchissement de notre activité à l'égard de tous les objets et de tous les désirs, qui est la condition *sine qua non* sans laquelle nous ne pourrions jamais parler de liberté. C'est un retour de la détermination à la possibilité de se déterminer, ou encore la réduction de l'actualité particulière au tout de la possibilité.

2° Encore faut-il que cette liberté puisse maintenant entrer en jeu. Sans quoi elle ne se réaliserait pas, même comme liberté. Elle ne le peut sans se nier qu'à condition qu'elle cherche ce qui, pour

(1) C'est de ces deux manières de considérer la liberté que dérive l'opposition entre les partis politiques, — et il ne faut pas s'étonner que l'humanité n'ait jamais connu qu'une alternance entre les régimes de liberté et les régimes d'autorité, chacun d'eux nous révélant son insuffisance dès qu'il réussit à s'établir.

elle, présente une valeur inconditionnelle et absolue. A ce moment là, il n'y a plus de choix entre des partis différents : le libre arbitre est aboli. La liberté ne fait qu'un avec la valeur agissante.

C'est pour cela qu'on définit presque toujours la liberté par le choix, bien que l'on puisse douter que, dans sa forme la plus haute, la liberté soit rien de plus qu'une nécessité intérieure, c'est-à-dire, non pas une nécessité causale, ni une nécessité de nature, mais la nécessité d'une activité qui produit ses propres raisons, au lieu de les subir. Cette création intérieure de nos propres raisons d'agir est sans doute la perfection de l'acte libre, s'il est vrai qu'être esclave, c'est être contraint à agir par des causes qui viennent du dehors. Ce qui montre pourquoi on a pu dire que le mal consiste toujours dans une séduction à laquelle cède notre volonté, et ce que l'on exprime quelquefois en disant qu'elle devient alors esclave de la nature. Le choix peut donc être considéré, à l'égard de la liberté, comme un signe à la fois de sa perfection et de son imperfection, de sa perfection si l'on l'oppose à une contrainte extérieure, de son imperfection si on considère en lui l'hésitation entre les possibles parmi lesquels la valeur ne s'est point encore affirmée. Mais le choix est la condition d'une liberté qui est engagée dans le monde : car alors elle est en effet à mi-chemin entre cette nécessité du meilleur vers lequel elle aspire, mais qui abolirait en Dieu son indépendance, et cette nécessité du fait contre laquelle elle a toujours à se défendre et qui abolirait cette indépendance à l'intérieur de la nature. Ainsi le propre de la liberté, c'est tout d'abord de se présenter à nous comme une option entre deux espèces de nécessité (1). La valeur ne présente une signification profonde que si elle est offerte au consen-

(1) Le caractère essentiel de la liberté, c'est donc d'opérer une dissociation entre les lois du monde physique et les lois du monde moral, et c'est le propre même du devoir de nous aider à réaliser une telle dissociation. Mais si la valeur doit toujours être incarnée, on comprend qu'à l'intérieur de l'expérience, en tant qu'elle nous est donnée, nous ne puissions pas distinguer entre ce qui vient de notre initiative libre et ce qui vient des limitations que la nature lui impose. Ce qui explique suffisamment tous les arguments dirigés contre la valeur par les empiriques et les sceptiques. Mais c'est parce qu'il avait reconnu dans la liberté l'exercice d'une nécessité spirituelle que Spinoza considérait la contingence comme identique au mal.

tement de l'être individuel, qui peut la refuser. La valeur est donc le secret de la liberté, mais ce secret, seul le connaît celui qui le possède, c'est-à-dire qui le met en œuvre. Par contre, là où la liberté manque, la valeur est absente, c'est-à-dire que les choses ne sont rien de plus que des choses. Il faut donc que la liberté puisse se décider tantôt pour la valeur et tantôt contre elle. Dans le premier cas, elle exerce son pouvoir et dans le second, elle le laisse en deshérence ; c'est donc qu'il y a une *liberté d'être libre*, comme il y a une pensée de la pensée et une conscience de la conscience : car dans toutes les réalités spirituelles, c'est ce redoublement et cette fermeture de l'opération sur elle-même qui en fait un premier commencement et un acte capable de se suffire (1).

Liberté et amour

Dans cette double démarche par laquelle elle pose le possible et le réalise, la liberté est tour à tour intelligence et volonté. Seulement elle n'aurait aucun mouvement pour nous détacher du réel, pour imaginer le possible et pour l'actualiser, *si elle n'était pas animée par l'amour de la valeur, qui est le simple amour*. Sans lui la liberté serait inerte et resterait elle-même un pur pouvoir qui ne s'exercerait jamais. C'est lui qui l'oblige à entrer en jeu, qui rompt l'indifférence, qui fonde l'option, mais qui va bien au delà. Il pose la valeur comme la pensée pose le possible, mais il nous oblige à poser d'abord le possible pour poser la valeur, dont il exige ensuite qu'elle

(1) Nous avons montré antérieurement que le risque est inséparable de l'existence. Mais c'est parce que l'existence elle-même, c'est la liberté en acte. Et M. Dupréel a bien montré (cf. *Le Pari de Pascal et la valeur*, *Rev. Phil.*, 1942-43) que le risque, tel qu'on l'observe dans le pari, nous découvre la présence de la valeur beaucoup mieux que ne pourrait le faire une théorie de la valeur fondée sur la connaissance et qui chercherait à obtenir une parfaite sécurité. Ainsi délibérer, pour lui, c'est choisir entre des risques, parce que c'est hiérarchiser des valeurs. Mais le risque est toujours à double sens. Ainsi on peut vouloir risquer la damnation pour respecter la vérité et la raison. Seulement on peut dire qu'il n'y a pas sans doute de valeur qui soit contre la vérité et la raison : celui même qui leur tourne le dos, ou qui les combat, cherche encore une vérité et une raison plus profondes que celles qui lui ont apparu d'abord, dans les premiers essais de sa réflexion.

se réalise. Il naît lui-même dans l'intervalle qui sépare notre activité propre de l'absolu dont elle procède : il cherche sans cesse à le combler. Le terme de valeur évoque à la fois la fin vers laquelle il tend et la raison qui le justifie. C'est la liberté parfaite, c'est-à-dire qui a trouvé sa propre nécessité, qui se change elle-même en amour.

On pourrait dire qu'il y a entre la valeur et l'amour un rapport comparable à celui que nous avons établi entre l'être et l'acte. La valeur paraît plus proche de l'être et l'amour plus proche de l'acte, mais l'acte est au centre de l'être, bien que l'être en paraisse l'effet, comme la valeur est au centre de l'amour, bien que l'amour semble l'engendrer. La valeur, c'est l'être même défini comme objet d'un suprême intérêt, c'est-à-dire d'un acte d'amour. Et on peut dire encore qu'elle ne fait qu'un avec l'amour où l'être et l'acte s'identifient.

On trouverait une sorte de contre-épreuve de cette solidarité absolue de la valeur et de l'amour dans l'observation suivante : c'est qu'il nous est impossible de récuser la valeur de ce que nous aimons. Si humble soit-il, il vaut mieux que le néant. *Il suffit donc, pour fonder la valeur de tout l'univers, qu'un acte d'amour puisse s'y accomplir.* Ce qui confirme l'affinité profonde de l'être et de la valeur. Car on peut dire que l'amour résulte, dans ce que l'on aime, de sa seule existence, de sa seule présence dans le monde, qui l'emporte infiniment sur toutes les qualités qu'il possède. On l'aime pour ce qu'il est plutôt que pour ce qu'il a. Aussi faut-il dire que je n'aime que des êtres et non pas des objets, qui ne sont rien de plus que des phénomènes. Et l'être dont il s'agit ici ce n'est pas l'apparence corporelle que l'amour traverse toujours, mais cette unité vivante et indivisible, ce foyer spirituel dont l'apparence n'est jamais que le signe, un signe à peine sensible et qui tend toujours à s'anéantir. Ainsi les choses qui ont le plus de valeur ne sont faites de rien, d'un regard, d'une parole affectueuse que seule une conscience attentive et délicate est capable de reconnaître. On peut donc dire que l'amour est l'acte par lequel la liberté affirme la

valeur. Il est le oui suprême donné à la vie, qui se renouvelle dans chacune de nos pensées et dans chacune de nos actions à travers beaucoup de difficultés, d'obstacles et de périls (1).

BIBLIOGRAPHIE

RUYER (Raymond). *Le Monde des Valeurs*, chap. IX, L'incarnation des valeurs.
LAVELLE (L.). *Du temps et de l'éternité*, Aubier, 1945.

I. — Sur l'idée de possibilité et la genèse des possibles :

LAVELLE. *De l'Acte*, chap. XVI, L'origine de la puissance.
LEIBNIZ. *De origine rerum radicali*.
RUSSELL. *La Philosophie de Leibniz*, trad. LÉVY-BRUHL, Alcan, 1908 (type d'une interprétation purement logique).
BERGSON. *La Pensée et le mouvant*, chap. III, Le possible et le réel.
KANT. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Wissenschaft einzuführen*, 1763, trad. franç., Vrin, 1949.
— *Critique de la raison pure* (sur la catégorie de modalité).
BRUNSCHVICG. *Introduction à la vie de l'Esprit*, 1905.
— *L'Idéalisme contemporain*, 1905.
BRENTANO (Franz). *Von Ursprung sittlichen Erkenntnis*, 1889.
DUPRÉEL. Valeur et probabilité, *Revue internat. de Philos.*, juil. 1939.
— Le Pari de Pascal, *Revue philosophique*, 1942-43.
— *Essais pluralistes*, P. U. F., 1949.
Possibility [Cahier collectif par G. F. ADAMS, etc.] *Univ. of California Publications in Philos.*, 17, 1934.

II. — Sur l'idéal :

LAVELLE (L.). *Introduction à l'ontologie*, pp. 110-122 : l'idéal.
ROUSSEAU. *Rêveries d'un promeneur solitaire*.
SENANCOUR. *Obermann*.
LE SENNE. La Relativité idéo-existentielle, *Tatwelt*, 1939.
DE WAELHENS. Existence et subjectivité, *L'Existence*, Gallimard, 1945.
LÉVINAS (E.). De l'évasion, *Recherches philosophiques*, 1935-6, pp. 373-92.
GOLDSTEIN (M.). *Der Wert des Zwecklosen*, Dresden, 1920.
EUCKEN (R.). *Der Kampf um einen geisteigen Lebensinhalt*, Berlin, 1925, 5e éd.

III. — ALEXANDER (S.). *Space, Time and Deity*, 1920.
HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, Halle, 1927.

(1) On pourrait donc définir l'amour comme étant la valeur de toutes les valeurs. Il est le principe qui les fonde et qui les découvre. Il n'y a que le oui de l'amour qui réalise l'identité de la volonté et du désir. C'est de lui que procède la participation à l'être et à la vie. La valeur suprême réside dans le *souverainement aimable* qui n'est pas un objet proposé à nous du dehors, mais cet acte indivisible et créateur que nous pourrions appeler le *souverainement aimant* et dont nous reconnaissons la présence totale dans le moindre mouvement d'amour.

MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945 (La valorisation du présent se fait par le libre projet de l'avenir).

GUITTON. *La Justification du temps*, 1941.

CULLMANN (Oscar). *Christ et le Temps*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1947.

OSTWALD. *Philosophie der Werte*, 1913.

WAHL (J.). *Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Alcan, thèse complémentaire, 1920.

KIERKEGAARD. *Der Augenblick*, 1923, 2e éd.

BACHELARD. *La Dialectique de la durée*, P. U. F., 2e éd., 1950.
— La Continuité et la multiplicité temporelle, *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1937.

CHRISTOFF (Daniel). *Le Temps et les valeurs*, Neuchâtel, « Etre et Penser », 1949.

VALLE (G. DELLA). Il tempo e la scala qualitativa dei Valori, *Logos* (Firenze), 1922.

IV et V. — BERGSON. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, 1889.
— *L'Evolution créatrice*, Alcan, 1907.
— *Durée et Simultanéité*, Alcan, 1929.

JANET (Pierre). *La Mémoire et la notion de temps*, Paris, Chahine, 1928.

DUPRÉEL. *Esquisse d'une philosophie des valeurs*, P. U. F., 1939 (sur la consistance et la précarité de la valeur).

PROUST. *A la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé* (p. 16 « l'homme affranchi de l'ordre du temps »).

ALQUIÉ. *Le Désir de l'éternité*, P. U. F., N. E. P., 1944.

MARCEL (Gabriel). *Homo viator*, Aubier, 1944 (La fidélité créatrice).

EHRENFELS (Ch. v.). *System der Wertlheorie*, 1897 (sur la croissance selon le progrès et la valeur).

MEINONG. *Zur Grundlegung der allgemeinen Wertlheorie*, 1925.

DEWEY (J.). The meaning of value, *Journal of Philosophy*, 1925.
— *Experience and Nature*, 1936.

LAVELLE (L.). Le Passé ou l'avenir spirituel, *L'Existence*, Gallimard, 1945.

HÖFFDING (H.). *La Philos. de la Religion*, Alcan, 1908 (Principe de constance de la valeur).

CHIAPELLI (A.). Le Progrès comme substitution de valeurs, *Revue de Méta. et Morale*, 1912, pp. 623-37.

LÖWITH (K.). *Nietzsche's Philosophie der ewigen Wiederkunft der Gleichen*, Berlin, Verlag « Die Runde », 1935 (L'épreuve de la valeur dans le retour éternel des mêmes événements). Cf. LAVELLE, *Le Moi et son destin* (pp. 205-18).

VI. — Sur la relation du fini et de l'infini :

PASCAL (Le pari). *Pensées*, éd. Brunschvicg, t. II.

LACHELIER. *Note sur le pari de Pascal* in *Œuvres...*, P. U. F., 1933.

SEGOND. *Logique du Pari*, Hermann, « Actualités scientifiques... », 1938.

DUPRÉEL. *Op. cit.*, *R. philos.*, 1942-43.

DENYS (l'Aéropagite). Hiérarchie céleste et hiérarchie ecclésiastique, *Œuvres Complètes*. Aubier, 1943.

HEIDEGGER. *Sein und Zeit*.

WUNDT (Max). *Endlichkeit und Ewigkeit*, 1947.

OTTAVIANO (Carmello). *Metafisica dell'essere parziale*, Padova, 1942.

ABBAGNANO. *Introduzione all'existenzialismo*, Torino, 1947.

VII. — *La Liberté. Actes du IVe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*, Neuchâtel, « Etre et Penser », cahier n° 29. V. Liberté et Valeur, pp. 151-180. DUPRÉEL, La Liberté dans la philosophie des valeurs ; — LE SENNE. Caractère, liberté, valeur ; — J. PUCELLE, La Liberté comme agent de transmutation des valeurs.
DUPRÉEL. *Esquisse...*, *op. cit.* I. Critique de l'idée de nécessité.
LAPORTE. *L'Idée de nécessité*, P. U. F., N. E. P., 1941.
NABERT (J.). *L'Expérience intérieure de la liberté*, Alcan, 1923.
LAVELLE (L.). La Liberté comme terme premier, *Giornale di Metafisica*, 1950.
VALLE (G. DELLA). Valore e Fine, *Logos*, 1923, pp. 1-21.
BERDIAEFF. *Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier, 1946.

QUATRIÈME PARTIE

L'ACTE DE PRÉFÉRENCE

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE DE LA PRÉFÉRENCE

SECTION I

RELATION ENTRE L'ACTE DE PRÉFÉRENCE ET LA VALEUR

L'échelle des valeurs fondée sur l'acte de préférence

Après avoir défini les caractéristiques générales de la valeur, analysé sa relation avec l'être et montré que le propre de l'action, c'est de l'incarner, il nous faut maintenant décrire l'opération par laquelle nous prenons possession de toutes les propriétés que nous avons attribuées antérieurement à la valeur, de manière à pouvoir la reconnaître et l'affirmer là où elle est. Pour cela il convient d'étudier les formes particulières que la valeur peut revêtir, de montrer, d'une part, comment elles doivent être comparées entre elles de manière à former cette échelle verticale qui les situe, et, d'autre part, comment il y a en nous une sorte d'affirma-

tion immédiate de la différence entre les valeurs que le propre du jugement est d'éprouver et de ratifier. C'est dire qu'il nous faut examiner maintenant l' « acte de préférence » et montrer quel est son rapport avec le jugement de valeur.

La faculté de préférer et la propriété d'être préféré ne cessent d'entrer en jeu dans toutes les démarches de la vie ; et ce sont elles qui donnent au monde pour nous son véritable visage. C'est par un effort de la pensée qui contredit la pente de la nature que nous faisons du monde une sorte de plaine dont tous les aspects sont sur le même niveau et qu'il nous suffirait de décrire sans prendre parti à leur égard ; car le monde qui est devant nous nous apparaît par opposition comme un monde en relief, profondément vallonné par l'intérêt différent que nous prenons à ses parties. C'est par là seulement qu'il a du rapport avec nous, qu'il sollicite sans cesse notre attention et notre intention, qu'il devient une projection de notre puissance de désirer et de vouloir. Ainsi le monde est marqué et, pour ainsi dire, modelé par nos préférences. Les formes infiniment variées d'accord ou de désaccord qui existent entre ce qui nous est donné et ce à quoi nous aspirons sont la matière même de l'existence : elles forment à la fois sa trame et son contenu.

Or, on peut dire que la préférence est l'acte même de l'évaluation. Elle est l'attribution de la valeur, l'opération par laquelle se constitue cet ordre hiérarchique qui montre la valeur à l'œuvre. Et s'il est vrai que le sentiment est l'appréhension du préféré, la pensée la recherche du préférable et l'action la mise en œuvre de la préférence, on comprend qu'il n'y ait aucune de nos démarches qui ne soit l'expression d'une préférence et que Ludwig Mises puisse caractériser la préférence comme l'élément fondamental de la nature humaine (*Grundproblem der National-Ökonomie*, 1933). C'est que nul n'a jamais demandé le pouvoir d'accomplir une action purement indéterminée, une action qui non seulement n'aurait point de raison, mais encore n'aurait aucune relation avec nos préférences. L'action qui nous appartient de la manière la plus

intime est celle qui est l'expression de nos préférences les plus profondes. Et il y aurait une véritable absurdité pour nous à demander le pouvoir d'agir contre toutes nos préférences. Cette action serait accomplie sans doute en vertu de quelque goût du paradoxe et de la nouveauté, c'est-à-dire en vertu d'une autre préférence (1).

Relation entre la préférence et la pluralité des désirs

Si, d'une part, le possible n'a de sens que pour la pensée, si, d'autre part, il n'a de sens qu'en s'opposant à d'autres possibles, mais s'il n'apparaît comme possible qu'afin de me poser à moi-même la question de son droit à être réalisé, alors on voit sans peine comment les possibles doivent nécessairement pouvoir être rangés selon un ordre préférentiel.

Tout d'abord on comprend bien que la préférence doit comporter une sorte de liaison entre l'intellect et le vouloir, le propre de l'intellect étant d'évoquer les possibles différents et le propre de la volonté étant de se prononcer en faveur de l'un d'eux et de l'élire. On peut remarquer que cette comparaison porte tantôt sur des objets dont nous aurons à prendre possession, tantôt sur des possibilités qu'il dépend de nous de réaliser. Toutefois les objets mêmes entre lesquels nous optons ne nous dévoilent leur valeur que si nous les transformons eux-mêmes en idées, c'est-à-dire en possibilités dont nous nous réjouissons plus ou moins qu'elles soient réalisées. Dans le même sens, on peut distinguer la *préférence affective* (qui résulte d'une action exercée sur moi par les objets) et *la préférence active* (qui n'a de sens que par rapport à une action que je puis ou dois accomplir). Elles ne sont pas sans rapport, puisque la préférence affective détermine toujours un attrait et par conséquent une action, et que la préférence active

(1) On trouvera au Livre III, I, 4 de l'*Éthique à Nicomaque* une théorie de la προαίρεσις, en tant qu'elle est une préférence éclairée et libre, dans son rapport avec la βούλησις, l'ὄρεξις et l'ἕξις.

évoque toujours une préférence affective par laquelle je jouis déjà en imagination du fruit de mon action.

La préférence apparaît déjà dans le désir isolé par l'opposition entre ce qu'il exige et ce qui nous est donné : elle nous découvre la valeur de ce qui nous manque et que nous mettons au-dessus de ce que nous avons. Mais cette comparaison entre le donné et le désiré ne vaut que pour l'instant où nous sommes. Et la préférence ne nous révèle sa véritable nature qu'en présence d'une pluralité de désirs enveloppés à la fois dans la conscience et corrélatifs de tous les possibles que l'imagination est capable d'inventer. Elle met en jeu tout d'abord, il est vrai, une alternative élémentaire entre la valeur et la non-valeur, mais qui appelle aussitôt une relation entre les aspects les plus différents de la valeur que le propre de la conscience sera de reconnaître et de hiérarchiser.

Distinction entre la préférence et le choix

La préférence, dit Perry, n'est pas nécessairement pratique comme le choix. Le propre de la préférence est de faire prévaloir. Mais on peut préférer une chose sans la choisir.

Car si la préférence suppose une pluralité de désirs, elle ne décide pas encore s'il y en a un qui sera actualisé : elle les conserve tous en gardant à chacun d'eux sa désirabilité, elle établit seulement entre eux un ordre qui nous oblige toujours à mettre l'un au-dessus de l'autre dans l'estime que nous en faisons, c'est-à-dire l'un avant l'autre comme l'indique l'étymologie, dans leur éventuelle réalisation. Elle ne se confond pas avec le désir, elle exprime seulement une relation entre les désirables. Bien qu'on ne puisse identifier la préférence avec le choix, on peut dire que le choix suppose la préférence, qui l'appelle. Point de choix sans ce retour sur soi par lequel je recherche et soumets à l'examen en moi cette préférence naturelle qui m'obligera ensuite à choisir ce que je préfère. Car la préférence couvre le champ qui s'étend du désir au vouloir et de la nature à la liberté ; elle oscille toujours entre l'inten-

sité du désir et l'option du vouloir (1) ; c'est qu'elle exprime précisément l'acte constitutif de la conscience et par conséquent la liaison nécessaire entre notre moi en tant qu'être réalisé et notre moi en tant qu'être qui se réalise. Déjà, sous sa forme la plus humble, *la préférence, bien qu'engagée profondément à l'intérieur de ma nature, est pourtant l'essai de ma liberté :* elle me permet d'échapper au donné pur, elle empêche le contenu du présent de m'assujettir ; c'est dans l'intervalle entre ce qui est là et ce que je préfère que la liberté commence à introduire son propre jeu. — Le doute cartésien lui-même est une opération négative qui suppose la mise en question de tout le donné et qui m'oblige à m'interroger, à l'égard de ce donné lui-même, sur l'exercice de ma faculté de préférer.

La préférence et la valeur

La préférence porte en elle un ordre hiérarchique que notre nature commence à nous imposer et que le propre de la réflexion est de réformer sans cesse afin de le comprendre et de l'approuver. Ainsi la préférence trouve son origine dans le rapport que les choses ont avec notre nature proprement individuelle, c'est-à-dire avec notre affectivité, au sens où elle est elle-même l'expression de notre corps. Dès lors, si l'on considère la préférence comme exprimant seulement le résultat d'une comparaison subjective qui s'établit entre mes désirs, en me fondant seulement sur leur intensité, alors il est évident que la valeur est la négation de la préférence. Mais une comparaison entre les désirs ne peut pas être simplement quantitative et, dès que je fais intervenir leur qualité, la conscience intervient tout entière, elle franchit les bornes de l'individualité : elle cherche le désir le meilleur, celui qu'elle est elle-

(1) Il y a entre le désir et la volonté un intervalle que l'amour abolit. Or il est remarquable que l'on puisse remplacer le verbe *préférer* par le synonyme *aimer mieux*. Mais pour essayer de comprendre la différence subtile qui existe entre une interprétation superficielle fondée sur la quantité et une interprétation plus profonde fondée sur la qualité, il faut être capable de faire une distinction entre le sens de ces deux expressions : *aimer plus* et *aimer mieux*. Aimer plus ne dépend pas de nous, mais dans aimer mieux toute l'activité de la conscience se trouve engagée.

même capable de ratifier. Et la valeur alors n'est plus que la forme la plus pure et la plus profonde de la préférence, une préférence intelligible et maîtresse d'elle-même. Pas plus que la vérité n'abolit la sensation, mais comme elle tend à devenir la vérité même de la sensation, pas plus que le vouloir n'abolit le désir, mais comme il tend à devenir le vouloir du désir, la valeur n'abolit la préférence, mais elle tend à devenir la valeur de la préférence elle-même.

Scheler montre bien le caractère essentiel de la préférence dans la détermination de la valeur. Mais ce n'est pas pour lui la préférence qui crée la valeur, puisque la valeur est une essence objective que le propre du sentiment est seulement de nous permettre de découvrir : ainsi l'ordre qui va de l'inférieur au supérieur est un ordre à la fois objectif et hiérarchique que l'acte de préférence doit nous permettre de reconnaître plutôt qu'il ne le fonde. Mais peut-être pourrait-on objecter qu'il en est ici comme de l'ordre des essences intellectuelles qui ne peuvent pas être distinguées de l'acte qui les pose. De même, l'acte de préférence, c'est la valeur elle-même considérée dans l'acte même qui lui donne l'être. Or il ne faut pas craindre de tomber ici dans le subjectivisme et le relativisme, s'il est vrai, d'une part, que, comme en ce qui concerne l'acte intellectuel, il s'agit ici de dégager par degrés d'une perspective purement individuelle un acte de préférence légitime et qui se justifie par des raisons et, d'autre part, que la relation incluse dans la préférence trouve, comme la relation intelligible, son fondement dans l'absolu dont elle est une expression et non point, comme on le croit souvent, une négation.

La préférence est une analyse de la valeur comme la connaissance est une analyse de l'être. La volonté fait apparaître la multiplicité des valeurs à l'intérieur de la Valeur de la même manière que la faculté de connaître fait apparaître dans la totalité de l'Être des représentations particulières. Si ces représentations particulières sont autant de déterminations de l'Être, la préférence introduit un rapport entre chacune de ces déterminations et la Valeur elle-même. *Si l'attention que j'applique au réel dessine la forme de l'objet, la préférence dessine la forme de la valeur.* Qu'il s'agisse par conséquent des objets qui émeuvent notre sensibilité ou des actions qu'il dépend de notre volonté d'accomplir, dans les deux cas nous retrouvons l'idée d'une certaine échelle caractéristique du domaine des valeurs dont il faut dire qu'elle définit, mais en même temps

qu'elle justifie la valeur comparée de tous les états de la sensibilité et de toutes les démarches du vouloir. On comprend donc qu'il y ait des formes différentes de la préférence selon qu'il s'agit de comparer entre eux tantôt des termes appartenant à une même gamme sensible, tantôt des sensibles d'espèce différente, tantôt l'intelligible avec le sensible, tantôt des modes différents de l'activité individuelle ou collective.

Il y a plus : le propre de la réflexion axiologique, c'est d'établir entre les différents possibles un ordre hiérarchique sans exclusion. De telle sorte qu'il y a, semble-t-il, une préférence qui, au delà de la préférence individuelle, au lieu d'être engagée dans le temps et attentive aux circonstances et à l'occasion, embrasse l'ordre tout entier des préférences dans une sorte de volonté générale qui, donnant à chaque fin sa place dans le monde, coïncide elle-même avec l'appel de la volonté créatrice.

Alors, comme le pensait Malebranche, c'est *le respect de l'ordre* qui apparaît comme la clef du système des valeurs en permettant à chaque être de remplir sa vocation particulière, à chaque chose de contribuer à l'harmonie de l'ensemble, au lieu de la rompre, soit en abolissant les différences, soit en favorisant dans l'une ou l'autre d'entre elles les empiétements et les abus.

Le comparatif et le superlatif

Mais l'idée de préférence permet d'introduire encore une distinction entre le comparatif et le superlatif. Le superlatif, sous ses deux formes relative et absolue, traduit admirablement soit l'objet privilégié de notre préférence dans une série finie de termes entre lesquels semble régner encore une différence de valeur possible, soit cet objet suprême de l'affirmation qui surpasse toutes les comparaisons et qui leur sert pour ainsi dire de repère. Or, ce repère ne peut être que l'esprit qui, en tant qu'il est lui-même l'arbitre du préférable, doit être préféré à toute autre chose. Cependant il y a une vérité de la préférence relative qui se fonde sur une convenance réelle de chaque chose et de l'ordre même des choses avec chaque conscience particulière.

Si la valeur réside toujours dans l'excellence, on ne s'étonnera pas qu'il y ait une excellence propre à chaque chose, une excellence du corps aussi bien que de l'âme. Mais c'est l'esprit qui en est juge et jusque dans l'excellence du corps, il retrouve la satisfaction de ses propres exigences, à l'échelle du corps.

Enfin, si l'on considère tous les objets de la préférence relative, il y a entre eux, dans des échelles différentes, une relativité absolue et réciproque qui est l'absolu de la valeur.

Préférence de fait et préférence de droit (Préférence ou prévalence)

Mais il y a pourtant une préférence de fait et une préférence de droit qui sont opposées et inséparables ; et le propre même de la conscience, c'est d'effectuer le passage de l'une à l'autre. La préférence de fait est fondée sur ma nature, elle est l'expression de mon caractère, un effet de mon propre passé tel qu'il s'est accumulé dans l'être que je suis devenu. Elle exprime ma nécessité en tant que je la subis, mais en tant que je me reconnais aussi en elle. Elle est la revendication de ce qui est mien dans le monde, ou du moins de ce qui a de l'affinité avec moi. Elle va chercher dans les choses non point proprement ce qui m'est semblable ou que je possède déjà, mais ce qui me permet d'exercer quelque puissance nouvelle, ce qui est complémentaire de ce que j'ai et me permet de m'enrichir. La préférence de fait toutefois ne doit pas être confondue avec le désir, bien qu'elle le suppose. Elle est plutôt une confrontation des désirs entre eux et des désirs eux-mêmes avec la situation dans laquelle je me trouve placé, avec les différents objets qui sont capables de les satisfaire.

Durkheim distingue bien la préférence de la valeur en montrant que la préférence n'est elle-même que l'expression d'un fait. Mais dans ce fait, on ne peut nier qu'un jugement ne se trouve enveloppé. La valeur serait alors une sorte de jugement sur ce jugement ou de conversion du jugement de fait en jugement de droit : mais il n'y a pas de jugement de fait qui n'implique et n'appelle un jugement de droit qui l'authentifie. La préférence de droit suppose l'autre, mais elle la met en question et, en cherchant à la justifier, elle la dépasse.

Peut-être pourrait-on dire que, dans la préférence de fait, je me préfère d'abord et c'est cette préférence qui ordonne toutes les autres. Mais bientôt le moi individuel n'est plus considéré comme

l'arbitre absolu de la préférence. Je deviens capable de me juger, de m'inscrire dans un ordre universel où j'aperçois ce qu'il y a d'injuste pour moi à me préférer. L'estime, l'admiration, l'amitié, l'amour ne sont que des illusions si ces sentiments ne me permettent jamais de préférer un autre à moi-même. Ainsi dans la connaissance je préfère la vérité qui n'est pas mienne à l'opinion qui était mienne. Il est vrai que c'est à condition de rendre aussi cette vérité mienne comme, dans le sentiment, je deviens en quelque sorte semblable à ce que j'estime, ce que j'admire ou ce que j'aime.

Pourtant l'idée d'un ordre universel n'implique point, comme on l'a cru parfois, que la préférence doive être telle qu'elle puisse être la même pour tous. Mais il faut que, dans un ordre universel, elle puisse être considérée par tous comme étant la meilleure pour l'individu que je suis. Sur ce point encore elle peut être comparée à la connaissance. La préférence exprime dans l'ordre du vouloir ce qu'est la perspective dans l'ordre de la représentation. Et il y a une seule perspective qui est vraie dans le repère que l'on adopte, comme il y a une seule préférence qui est légitime selon l'individu que l'on considère. Mais la première ne se réduit pas à la simple sensation, pas plus que la seconde à un simple désir : la réflexion, sans les abolir, doit encore les justifier l'une et l'autre afin de transformer la première en un acte de connaissance et la seconde en un acte du vouloir. Et de même qu'à travers la perspective, ce que je cherche, c'est l'objet qu'elle met en relation avec ma conscience individuelle, de même à travers la préférence, ce que je cherche à atteindre, c'est la valeur dont elle est la révélation subjective. De part et d'autre, je substitue à une donnée que je subis un acte qui la fonde, au lieu de l'abolir.

Dans les deux domaines, on observe cet effet singulier, à savoir qu'à mesure que l'activité croît, l'individu recule les limites de sa subjectivité afin d'atteindre une réalité à laquelle celle-ci participe, mais qui la dépasse toujours. A la perspective immédiate dans laquelle le monde se découvre d'abord à nous nous substituons une

perspective enrichie et rectifiée qui se découpe dans la totalité du monde. A la préférence donnée et qui n'a de sens que pour nous doit se substituer une préférence voulue et dans laquelle notre responsabilité se trouve engagée à l'égard de tout ce qui est. Nous avons affaire ici à une loi générale qui fait que le contenu passif de ma conscience est toujours le corrélatif de toutes les opérations que j'accomplis et se transforme comme elles et avec elles. Je subis d'abord l'action des choses à laquelle ma sensibilité se subordonne, mais peu à peu je les modèle sur les exigences de mon esprit ; c'est alors seulement que leur essence m'est révélée. Dans les modes les plus humbles de la faculté de connaître ou de la faculté de préférer, rien ne compte que ce que je sens, que ce qui m'est apporté par le dehors ; dans les modes les plus hauts, ce que je sens n'est plus qu'une sorte d'expression-limite de l'acte même de la pensée ou du vouloir. Mais de même que la connaissance a pour objet la découverte d'un ordre qui règne dans le monde, même quand nous le manquons, le propre de la préférence, c'est de se référer toujours à un ordre de prévalence universel auquel elle est souvent infidèle. Et comme nous voulons que notre connaissance ne soit pas une simple illusion subjective, mais se trouve fondée dans la nature même du réel, et puisse être acceptée de toutes les consciences, ainsi nous faisons toujours appel d'une préférence strictement individuelle à une préférence idéale, c'est-à-dire respectueuse des hiérarchies légitimes et qui puisse être reconnue à la fois par nous et par tous. Et puisque nous ne pouvons consentir à considérer la valeur comme une réalité qui puisse subsister encore quand nous nous désintéressons d'elle, nous ne pouvons oublier que préférer, c'est toujours chercher à faire prévaloir.

SECTION II

LA NÉGATION DE LA PRÉFÉRENCE ET L'INDIFFÉRENCE

Le premier caractère par lequel nous avions défini la valeur dans le chapitre premier, c'était la rupture de l'indifférence. Mais l'indifférence n'était alors qu'un état supposé analogue à la table rase de l'ancienne théorie de la connaissance, qui n'est rien si elle n'est pas l'effet d'un acte par lequel la conscience repousse tout ce qui s'introduit en elle sans son assentiment, mais dans lequel il est impossible qu'elle s'établisse. Aussi l'avions-nous comparée au doute méthodique cartésien, qui n'est qu'une hypothèse de méthode, et qui appelle comme contre-partie une affirmation capable de produire elle-même ses propres raisons. Mais il s'agit maintenant d'étudier l'indifférence sous un autre aspect en tant qu'elle est la négation de la préférence, et qui vise moins à la fonder qu'à l'abolir.

L'indifférence négative ou critique

En réalité, l'indifférence est toujours négative et toute négation est une démarche seconde qui suppose une affirmation qu'elle détruit. Elle est acquise et non point primitive. Elle a un caractère critique et non point ontologique. Elle suppose une différence qu'elle rature, un intérêt qu'elle rejette, une valeur qu'elle met en suspens : il y a toujours en elle un appel vers quelque différenciation mieux fondée, vers quelque intérêt plus profond, vers quelque valeur plus haute. Et elle réussit si peu à s'en passer qu'il lui arrive de réclamer tous ces titres pour elle-même quand elle se compare au préjugé et au parti pris.

Si la valeur réside dans le relief que nous donnons au monde, l'indifférence est l'abolition de ce relief : toutes les valeurs peuvent

être également affirmées et niées ; ce qui veut dire qu'il ne subsiste plus rien de la hiérarchie des valeurs, qui est la valeur elle-même. Dans dans tous les cas, l'indifférence n'est pas un point de départ pour la conscience, ni le caractère premier par lequel l'être peut se définir. Elle est l'expression d'un certain état d'âme. Mais on ne l'obtient jamais que d'une manière laborieuse et précaire. On la considère quelquefois comme l'attitude propre du savant : mais on ne peut ni empêcher que le savant pose la valeur de la science, ni qu'il y ait en lui un homme qui fait partie du monde, qui s'y engage et ne se contente pas de le regarder, ni que la considération des lois de la science laisse intacte la beauté du monde et le tragique de la vie. L'indifférence décolore le réel, elle le rejette hors de nous : elle le réduit à une image sans épaisseur (1), elle lui ôte sa substance à laquelle nous sentons que nous sommes unis non pas seulement par le vouloir, mais par la chair et le sang.

On pourrait rapprocher l'*acte gratuit* de l'indifférence en le considérant comme une sorte de négation de la valeur. Mais ce n'est là qu'une apparence. Son caractère original, c'est de mettre la valeur dans le pur passage de la puissance à l'acte (ce qui est en effet un caractère propre de la valeur), mais sans faire aucune différence entre les possibilités comme telles, ni entre les actions comme telles (ce qui laisse à la valeur un caractère d'indétermination pure).

La négation de la préférence et la formule : « tout est égal »

On peut dire que la formule « tout est égal » (2), doit être considérée comme la formule même du scepticisme dans le domaine de la valeur. Mais ce n'est pas parce qu'elle met la connaissance au-dessus de la valeur : car il faut

(1) On pourrait dire que la valeur est la troisième dimension du réel et l'assimiler à la profondeur dans laquelle les choses reculent plus ou moins devant le désir.

(2) C'est une formule que se plaisait à répéter Voltaire ; il disait même : « Tout est égal au bout de la journée et même tout est égal au bout de toutes les journées. » Mais son activité si fébrile et son amour-propre si susceptible faisaient tout pour la démentir. On trouverait chez les contemporains des formules voisines, mais dont

l'appliquer à la connaissance elle-même. Elle la déclare indigne du désir comme toutes les autres valeurs. Seulement, on dira que, dans l'indifférence comme dans le scepticisme, il n'y a pas un aveuglement total à l'égard de la connaissance ou de la valeur, mais au contraire une sorte de présence de toutes les connaissances et de toutes les valeurs conçues comme des possibilités qui se font contre-poids et entre lesquelles il devient impossible de choisir. En fait, cela aboutit à l'annihilation de la connaissance et de la valeur, non pas comme si elles n'étaient pas posées, mais comme si elles étaient posées seulement pour être niées. Le doute ou l'indifférence ne laisse rien subsister de la connaissance, ni de la valeur, en voulant égaliser toutes les connaissances et toutes les valeurs.

La véritable indifférence réside dans la négation des valeurs ou, ce qui revient au même, dans le refus de faire des différences entre elles ou encore de distinguer entre ce qui a de la valeur et ce qui n'en a pas. Dans tous les cas elle nous impose une sorte de renoncement à nous-même et à cette relation du monde avec la conscience sans laquelle il n'y a plus de signification ni de notre vie, ni des choses.

Impuissance et ennui

L'indifférence est une attitude inaffective de la conscience, ou plutôt une impuissance affective, elle-même corrélative d'une impuissance à préférer. Une conscience pour laquelle il n'y aurait pas d'émotion ne reconnaîtrait entre les choses aucune différence d'intérêt, ni par conséquent aucune différence de valeur. On observe souvent que l'indifférence véritable est l'effet d'une diminution du tonus vital, qu'elle est toujours un signe pathologique grave et que le seul moyen dont on dispose aujourd'hui, pour guérir le malade, c'est précisément de faire renaître en lui l'intérêt ou le désir, et d'abord à l'égard des objets les plus humbles et les plus familiers.

L'ennui peut être regardé comme une suite de l'indifférence,

l'inflexion est toute différente ; par exemple le *Caligula* de Camus dira : « Je crois que toutes (les actions) sont équivalentes. » Cependant, en ajoutant non seulement que tout est équivalent, mais encore que ne pas être indifférent à toutes choses est la source de tous nos malheurs, on réintègre les valeurs et on fait de l'indifférence l'objet d'une élection par laquelle elle devient elle-même la suprême valeur. Ce qui arrive à presque tous les sceptiques.

c'est-à-dire de la négation de toutes les valeurs, de l'abolition de tout relief dans le monde. Dans l'ennui, les choses nous paraissent encore différentes mais, comme dans l'indifférence, ces différences n'ont pour nous aucune signification. Ou plutôt, à la différence entre les caractères qui leur appartiennent ne correspond aucune différence dans le cas que nous en faisons, dans l'intérêt que nous avons pour elles. Il est donc inutile que le réel nous offre toujours quelque aspect nouveau : nous savons que ce sont des aspects équivalents du même être. Or, l'ennui résulte d'une condamnation de cet être même dont il semble que nous avons touché une fois pour toutes le fond. En cela consiste la profondeur métaphysique de l'ennui et l'impossibilité où il est de s'intéresser à aucune des formes de l'être ; tout ce qui lui est donné est également vide, comme s'il y avait en lui un intérêt que le monde ne peut pas satisfaire ; mais c'est un intérêt hypothétique à l'égard d'un possible jugé lui-même comme impossible, qui est le signe d'une carence de tout intérêt affectif à l'égard du réel. Ainsi qui croit condamner le monde, c'est lui seul qu'il condamne (1).

L'indifférence et le refus

Ce qui se cache derrière le scepticisme ou l'indifférence, c'est souvent un acte positif de la conscience qui est un véritable refus à l'égard de toutes les valeurs. Mais ce refus lui-même enveloppe la valeur plutôt qu'il ne l'exclut et même d'une triple manière :

1° Il est lui-même légitime et exprime une juste appréciation de la valeur, s'il est seulement une protestation élevée contre l'idée de certaines valeurs toutes faites et qui seraient comparables à des choses que nous devrions trouver telles quelles dans l'expérience. Le refus à l'égard de la valeur peut cacher une aspiration vers la

(1) Toutefois on n'oubliera pas que, comme la préférence ou l'affirmation de la valeur sont elles-mêmes inséparables d'un acte de notre conscience, l'indifférence ou l'ennui peuvent devenir un objet de complaisance et la seule attitude intérieure qui présente pour celui qui l'adopte une valeur véritable. C'est ce que l'on observe chez Chateaubriand et chez beaucoup de romantiques.

valeur dont on pense qu'elle n'est pas satisfaite, et à la limite seulement, qu'elle ne peut pas l'être. Mais il faut seulement qu'elle exprime une exigence de la créer par le concours actif de toutes les puissances de la conscience ;

2° Ce refus de la valeur n'est possible qu'au nom d'un absolu de la valeur qui est supposé et qui rend misérables toutes les valeurs qui nous sont proposées. De même, c'est au nom d'une foi comme celle de Pascal, dont ils se déclarent incapables, que beaucoup d'incrédules disqualifient toutes les formes de la foi ;

3° Ce refus est posé enfin lui-même comme une valeur ; et c'est le pouvoir valorisant de l'esprit qui s'exerce encore dans l'acte par lequel la valeur est niée et pour qu'elle puisse l'être ; ici le retour à l'indétermination et même au néant est mis au-dessus de tout consentement à la détermination ou à l'être. Ce qui enferme, il est vrai, une contradiction, puisque ce refus est lui-même une détermination qui s'ajoute à toutes les autres, un mode de l'être par lequel tous les autres sont replongés dans le néant. Il y a différentes espèces de refus dont les plus secrets sont le refus de la vie et un refus de soi qui recèlent une impossibilité interne où se dissimule une subtilité de l'amour-propre (1).

On comprend très bien dès lors que l'on puisse par hauteur, par ennui ou par impuissance, faire mine de mettre au même niveau toutes les choses qui se produisent dans le monde : elles paraissent alors également misérables ou également méprisables. Mais cette négation des différences est pourtant un défi dans lequel on prétend abolir, mais sans y réussir, cela même qui forme le contenu vivant et toujours nouveau de notre expérience. Ira-t-on jusqu'à dire, sans violer la sincérité, que l'on refuse même de mettre au-dessus de tant de choses méprisables l'attitude même qui les méprise, et l'indifférence elle-même au-dessus de tant de différences ? La pratique

(1) Toutefois si l'indifférence implique toujours un refus, c'est un refus qu'il ne faut pas confondre avec cette haine de la valeur qui donne à chaque valeur une sorte de corrélatif négatif dans la volonté positive de la détruire.

quotidienne de la vie ne nous oblige-t-elle pas à abandonner cette égalisation entre toutes les situations, entre tous les événements, entre tous les êtres et toutes les possibilités ? Dans cet isolement où l'on s'abstient de prendre parti, ne garde-t-on pas encore présent devant soi un idéal dont l'élévation est telle qu'il rabaisse sur le même plan tous les objets particuliers en abolissant leur relief comme s'il était insignifiant ? Et cette séparation à l'égard du monde ne comporte-t-elle pas, avec une tristesse que l'on dissimule, une satisfaction qui la compense ? Dans ce sublime séjour, les différences théoriques peuvent-elles subsister comme un objet de contemplation pure sans émouvoir en nous des préférences latentes ? Peut-on connaître en lui la tranquillité contemplative et suffisante des dieux d'Épicure ? Il faut craindre que tant de hauteur, d'ennui, d'impuissance ne soient la contre-partie d'un sentiment obscur et profond de la valeur que l'on refuse de mettre en œuvre par un défaut de simplicité et par un défaut de courage.

La « fovea » et le pouvoir idéal de tout différencier et de tout valoriser

On peut dire que les êtres se distinguent les uns des autres selon la qualité et l'étendue de leur indifférence. Car il y a dans chacun d'eux une zone d'indifférence à l'égard de certaines valeurs qui est pour ainsi dire la contre-partie de son individualité et de sa finitude. Ce serait là une sorte de tache aveugle, qui pourrait diminuer par degrés, qui n'est pas la même pour les différentes consciences, de telle sorte qu'elle est pour d'autres, le centre même de la vision distincte, *la fovea*, et qu'il n'y a pas sans doute d'aspect de la valeur qui puisse demeurer à jamais obscure pour l'humanité tout entière. On trouverait donc ici, en ce qui concerne la participation, une application de ce caractère fini en fait et infini en droit par lequel tous les individus déterminent leur originalité propre et sont unis au tout par des liens dont il dépend d'eux qu'ils se resserrent ou qu'ils se distendent. Car cette tache aveugle n'est

pas une indifférence à l'égard de la valeur elle-même, puisqu'elle laisse subsister, en dehors du champ qu'elle occupe, toutes les formes d'attrait que nous pouvons éprouver pour certaines valeurs particulières, où le tout de la valeur reste pourtant impliqué. On observera qu'une telle indifférence est un aspect de la partialité, qu'elle est souvent corrélative d'une attitude passionnelle à l'égard des valeurs auxquelles nous sommes nous-mêmes attachés, enfin qu'elle n'est pas d'abord l'effet d'un choix volontaire, mais d'une disposition de notre nature que notre vouloir confirme avant de la réformer.

Chacun de nous établit dans le monde une ligne de démarcation entre deux domaines : dans l'un se trouvent situées toutes les choses qui ont du rapport avec lui, tout ce qui le touche, tout ce qui peut le blesser ou le servir et qui forme un monde en saillie, coloré, émouvant, plein de contrastes violents, d'amitiés et de haines, et dans l'autre, séparé du premier par une limite plus ou moins flottante, des objets anonymes et inconsistants, flottant dans une lumière grise, et qui perdent du même coup tout relief, toute valeur et, à la limite, toute existence. Cependant cette distinction entre deux mondes est arbitraire et mobile : car, d'une part, ce monde subjectif où les choses présentent pour moi tant de différences, un intérêt si vif et si direct n'est pas un monde clos ; il peut s'étendre et rayonner indéfiniment ; et inversement, les choses qu'il contient peuvent s'estomper et perdre leur contour si mon attention les abandonne et les replonge dans ce monde anonyme et informe auquel elle les avait un moment arrachées. D'autre part, je ne puis mettre en doute qu'il y ait d'autres êtres autour de moi dont le regard et le désir s'attachent à d'autres différences, à d'autres valeurs qu'à celles qui retiennent les miens : j'apprends ainsi à reconnaître que les objets de ma préférence la plus intime et la plus secrète peuvent appartenir pour autrui à l'univers de l'indifférence ; au lieu que de ce même univers de l'indifférence, tel qu'il m'apparaît, je les vois tirer sans cesse des motifs personnels de

craindre, d'espérer ou d'aimer. Comment penser dès lors, puisque tous les êtres vivent dans le même univers, et qu'ils sont à la fois séparés et unis, semblables et différents, que je sois moi-même décisivement incapable de reconnaître les différences et les valeurs qu'ils établissent entre les choses et auxquelles j'étais resté jusque-là insensible ? Comment ne pas s'apercevoir que, dans chaque conscience, il y a toute la conscience, c'est-à-dire un mouvement par lequel elle s'infinitise et se reconnaît par conséquent le pouvoir de tout différencier et de tout valoriser ?

La double indifférence

Il importe pourtant de remarquer qu'il existe une double indifférence : celle d'une conscience en qui le désir n'est pas encore né ou commence à s'éteindre, et celle d'une conscience qui a surmonté le désir, parce qu'elle considère les choses telles qu'elles sont comme étant des moyens égaux de réaliser sa propre destinée spirituelle (1). Il y a une indifférence qui est inertie de l'esprit et qui est comparable à celle de la matière, et une indifférence qui est une activité si parfaite de l'esprit qu'il n'y a pas d'événement qui ne puisse la servir. Il y a donc une indifférence qui est au-dessus du choix et une indifférence qui est au-dessous, ou du moins qui est telle que dans l'événement, ce n'est pas l'événement qui compte, mais le parti même que l'esprit pourra en tirer. Or c'est là comme un choix suprême qui dispense de tous les choix. Elle réserve l'indépendance de l'existence et l'emploi de notre liberté : elle nous empêche également de succomber à la force et à la faiblesse (cf. Grenier, *Le Choix*, pp. 89-99, et *Les deux indifférences* dans notre *Erreur de Narcisse*, p. 105).

(1) Monter jusqu'à ce degré, c'est sans doute s'élever de la sagesse à la sainteté, comme on le voit dans de nombreux textes de saint François de Sales pour qui on ne doit rien aimer que la volonté de Dieu ; mais en comparaison de cette volonté toutes les choses particulières sont indifférentes. Or il s'agit toujours de « ne pas violer les lois de l'indifférence dans les choses indifférentes ».

Il y a une indifférence qui implique une sorte de passivité et de résignation de la conscience à l'égard d'un ordre du monde où nous ne pouvons rien changer et que nous nous contentons de subir : il est donc également vain d'agir et de se plaindre. Mais il y a une indifférence à l'égard des événements, qui fait résider la valeur dans le seul usage spirituel qu'on en peut faire ; alors cette indifférence devient la suprême vertu, comme on le voit dans l'ἀπάθεια stoïcienne. Peut-être faut-il dire qu'elle réside dans un attachement à la valeur qui ne se laisse jamais ébranler par la distance qui la sépare de la réalité.

Il y a une indifférence qui est une sorte de refus de distinguer entre les objets qui me sont proposés, une sorte d'abstention qui m'interdit de m'engager jamais et m'oblige à fuir toujours mes responsabilités, et une indifférence qui est une sorte d'acceptation égale de tous les objets quels qu'ils puissent être parce que je suis persuadé que chacun d'eux sera le moyen de réaliser, avec ma propre vocation dans le monde, tout le bien que je puis être capable de faire. La première implique une sorte d'égalité statique entre toutes les différences, qu'elles qu'elles soient, la seconde une égalité de possibilité dynamique entre elles qui, au lieu de les égaliser elles-mêmes, m'oblige à tirer de chacune d'elles ce qu'elle contient de plus original et de plus spécifique afin d'y répondre avec le maximum de justesse. L'une nous ferait assister au déroulement des différentes formes de l'être pour ainsi dire sans prendre parti (bien que ce soit, en un certain sens, prendre parti, comme on l'a remarqué souvent, que de refuser de prendre parti), l'autre qui est une sorte de désintéressement dans lequel nous refusons d'agir d'une manière partiale au nom de nos préférences purement individuelles et trouvons dans tous les objets et dans tous les êtres qui sont mis sur notre chemin des occasions d'entendre l'appel de la valeur et d'y répondre.

Une indifférence positive qui est au delà de toutes les préférences individuelles

Car, à côté de l'indifférence négative, il y a l'indifférence positive qui est une condition de la rencontre de la valeur et qui s'abstient d'introduire aucune supposition, aucun préjugé, aucune préférence purement personnelle ou subjective dans une appréciation des valeurs qui doit résulter de leur seule présence et du pur respect que l'on a pour elles, indépendamment du parti pris préalable dans lequel notre moi lui-même est d'avance engagé. Cette indifférence qui consiste à ne pas faire de différence, au sens où toute différence implique une partialité, c'est aussi *cette vérité et cette justice qui sont moins des valeurs particulières que la lumière même dans laquelle toute valeur doit être perçue.* Une indifférence positive est seule capable de faire de chaque chose l'usage le meilleur et le seul qui puisse convenir, au lieu d'en refuser tout usage. Elle n'exclut pas la préférence, mais au lieu de la fonder sur sa relation avec le moi individuel qui en fait souvent un effet de l'amour-propre, elle la convertit en une option accomplie par l'individu en faveur d'un ordre qui le dépasse, mais à l'intérieur duquel il est capable de prendre place. Cet ordre est moins un ordre dont il est juge qu'un ordre par rapport auquel il devient capable de se juger lui-même. En ce sens celui qui ne préfère pas au sens où préférer c'est toujours se préférer, est aussi le seul qui puisse donner un sens à toutes les préférences individuelles, en retrouvant et en justifiant les siennes propres dans un système préférentiel que la raison approuve, et où les exigences mêmes de la sensibilité individuelle, au lieu d'être refoulées, trouvent à leur rang la satisfaction qu'elles méritent. Peut-être le propre d'une sensibilité intellectuelle est-il précisément de rencontrer cette convenance entre l'ordre rationnel et l'ordre affectif qui permet d'unir toujours dans la préférence elle-même le fait avec le droit. Il y a souvent dans la sensibilité un équilibre si parfait qu'il peut faire croire à l'indifférence. Il en est

pourtant le contraire. Il résulte non point proprement d'un juste milieu, mais d'une admirable compensation entre des possibilités d'émotion très nombreuses et très différentes. Il faut que ce soit, même s'il paraît durer, l'équilibre le plus instable. Comme une balance très juste, mais très sensible, il suffit de la cause la plus petite pour qu'il connaisse l'oscillation en apparence la plus lente et en réalité la plus profonde.

Cette indifférence positive est la matrice de toutes les préférences individuelles

Dans un langage spinoziste, on pourrait dire que l'indifférence ne doit s'étendre qu'aux modes, mais nous permettre de retrouver et d'admirer dans chacun d'eux sa liaison avec l'être même du tout. La négation ici est pour ainsi dire l'envers d'une affirmation plénière, l'expression de la prééminence accordée à la substance sur les modes. Or, elle n'est possible que si nous reconnaissons à chaque mode sa valeur unique et privilégiée et si, quand notre activité est engagée, nous trouvons les circonstances égales, mais non pas la conduite que nous tenons à leur égard. En un sens on peut dire que la conscience la plus haute, loin de considérer tous les objets qui sont dans le monde comme semblables ou équivalents, est celle qui fait entre eux les distinctions les plus subtiles et les plus délicates. Il n'y a rien qu'elle rejette comme incapable de devenir l'expression de la valeur ; mais elle ne considère non plus aucun objet particulier comme ayant par lui-même cette valeur prépondérante ou exclusive qui exigerait que tous les autres lui fussent sacrifiés. Elle lui reconnaît pourtant une valeur absolue dans son ordre selon le temps, le lieu et les rapports avec les personnes différentes, c'est-à-dire dans son lien avec le tout où il occupe une place et remplit une fonction qui ne peut être remplie par aucun autre. On s'aperçoit alors que l'on ne fait pas de différence entre les choses, au sens où l'on accorderait à l'une d'elles un

privilège unique dont les autres seraient dépourvues, mais seulement au sens où il existe une différence propre et un privilège original qu'il nous faut accorder de la même manière à toutes les autres. Ici, l'unité même de l'esprit et l'unité du monde se reconnaissent à la force même avec laquelle je puis réaliser l'infinie variété et la signification singulière de toutes les démarches de l'un et de toutes les parties de l'autre. On peut dire qu'il y a dans cette distinction que le même esprit ne cesse d'introduire dans l'indétermination primitive des choses non seulement une manière de mesurer le niveau de chaque conscience, mais que, selon l'intuition d'Anaxagore, c'est en cela que consiste l'opération essentielle de l'esprit : la distinction est en même temps discernement. Elle produit indivisiblement la différence et la valeur : elle est à l'égard de tout ce qui remplit pour nous l'univers, à la fois créatrice et justificative. On voit maintenant pourquoi je ne peux pas m'arrêter à la représentation d'un monde dont le dessin n'exprimerait rien de plus que le tracé de mes propres intérêts subjectifs. Ou du moins il n'y a rien dans le monde qui ne puisse en éveiller sans cesse de nouveaux. Le propre de la conscience, c'est de prendre intérêt à tout, c'est-à-dire de chercher à tout comprendre.

En particulier, elle ne saurait rester indifférente à une autre conscience sans en faire un objet, c'est-à-dire sans la nier en tant que conscience et sans se nier comme telle, du moins s'il est vrai que le propre de toute conscience, ce soit de briser sans cesse sa propre clôture de telle sorte que rien de ce qui se passe dans une autre conscience ne puisse lui être absolument étranger. Il n'y a donc pas d'activité plus haute pour une conscience que de percevoir ce qu'il y a d'irremplaçable dans toutes les autres, de vouloir cette différence qui les caractérise et qui exprime la richesse de l'Être en contribuant à actualiser en elles sa possibilité infinie, de percevoir par leur médiation les différences et les valeurs nouvelles qu'elles introduisent dans le monde, en donnant à chacune d'elles une place dans un système où il n'y a rien que l'on puisse exclure et où il

s'agit de découvrir l'essence propre de chaque être, sa fidélité à lui-même, l'effort intérieur par lequel il se réalise et la relation qui l'unit avec les autres êtres pour lesquels il est tantôt un obstacle et tantôt un secours : ce qui nous permettra de concevoir un ordre hiérarchique de l'univers, non point unilinéaire et fixé une fois pour toutes, mais multidimensionnel et variable, toujours en péril et que tous les actes d'intelligence et d'amour accomplis dans chaque instant du temps ne cessent d'affermir et de promouvoir.

CHAPITRE II

ANALYSE DE LA PRÉFÉRENCE

SECTION III

LA PRÉFÉRENCE ET LA DIFFÉRENCE

Savoir faire des différences entre les choses

Aussi longtemps que nous demeurons dans l'indifférence, nous sommes étrangers au monde et à nous-même. Ce qui nous est indifférent est pour nous comme s'il n'existait pas. Mais nous présumons qu'il y a une affinité profonde entre l'être qui est en nous et l'être qui est dans les choses et que cette affinité est le fondement même de la valeur. Et peut-être cette essence de la valeur est-elle d'être toujours cherchée et jamais trouvée. Ce qui importe maintenant, c'est de justifier la formule que nous avons déjà employée que la différence dessine la forme de l'objet comme la préférence dessine la forme de la valeur.

Nous savons que la valeur ne peut s'actualiser que par l'intermédiaire du temps : elle crée le temps comme l'instrument même de son actualisation. Or le temps est le moyen de faire apparaître tour à tour les différents aspects de l'être, en tant qu'ils me limitent et me dépassent, mais qu'ils ont une incidence avec ma propre existence finie, de telle sorte que le temps introduit dans chacun d'eux un rapport privilégié avec ce que je veux être et ce que je

veux que le monde soit ; c'est dire qu'il introduit entre eux des différences qui ne peuvent être appréciées par moi que comme des différences de valeur. Le temps alors n'exprime plus l'ordre nécessaire selon lequel elles m'apparaissent, mais l'ordre selon lequel je puis agir sur elles pour les déterminer et pour en changer le cours.

Ainsi la préférence suppose la différence et l'engendre à la fois. Comment la préférence pourrait-elle s'exercer sinon entre des termes distincts que son rôle est précisément de comparer ? Et comment ces termes pourraient-ils apparaître autrement que par un acte qui les distingue, qui est fondé lui-même sur l'intérêt différent que nous éprouvons à leur égard et qui ne s'accomplit que pour marquer l'intensité même de cet intérêt. Tout être engagé dans le monde voit surgir ainsi à chaque instant de nouveaux objets d'expérience et il ne les distingue que par leur rapport concret avec lui, c'est-à-dire avec son existence même : chacun se trouve ainsi affecté tout à la fois d'un caractère différentiel et d'un caractère préférentiel ; ils ne diffèrent qu'à condition de ne pas nous être indifférents, comme on le voit bien dans cette expression « savoir faire des différences entre les choses ». Ainsi, dans cet aplatissement du réel (et de la conscience elle-même) réalisé par l'indifférence, la préférence introduit un relief. On voit le monde s'épanouir en une multiplicité infiniment variée de différences dont chacune devient le point d'application d'un intérêt et d'une intention à la fois. Nous avons affaire à un être qui s'engage dans le monde, chez qui s'éveillent toutes les puissances de désirer, de vouloir et d'aimer. Le relief donné au monde et le mouvement imprimé à la conscience sont solidaires. Le monde prend un sens par rapport à l'individu dès qu'il fait entre les choses des différences, dans les deux sens que cette expression peut recevoir. Et le moi est là où il préfère, c'est-à-dire là où il adopte une attitude de partialité, où il cesse de s'égaler au tout, mais reconnaît pourtant dans certaines parties du tout une sorte de parenté avec lui, une possibilité qui lui est

proposée ou une réponse qui lui est faite. Ainsi, *selon que nous considérons l'analyse comme un effet de l'attention ou de l'intention, elle engendre la différence ou la préférence.* Mais il n'y a pas attention sans intention : c'est la préférence elle-même qui découvre la différence. Dès lors la différence se présente sous deux formes objective et subjective qui rétablissent l'unité de l'être au point même où elles coïncident.

La différence est à l'intellect ce que la préférence est à la sensibilité et au vouloir

Dire qu'il y a de la différence par conséquent, c'est dire à la fois que les choses sont sorties de l'indétermination et du chaos où elles séjournaient avant que l'intellect ait commencé à s'exercer et qu'elles ne sont pas sur le même plan ou qu'elles valent la peine que la sensibilité s'y intéresse et que la volonté s'en préoccupe.

L'indifférence même n'est qu'une sorte d'égalité entre les différences, mais que nul n'accepte d'envisager autrement que sous l'aspect de la connaissance. C'est une sorte de dissociation de la conscience qui croit qu'elle peut disjoindre son usage spéculatif de son usage pratique et sa fonction contemplative de sa fonction créatrice. Mais cette dissociation est impossible, car elle finit par abolir les différences elles-mêmes : celui qui s'en désintéresse cesse peu à peu de les percevoir, tant il est vrai de dire que ces deux fonctions de l'esprit sont étroitement articulées l'une avec l'autre.

Le propre de la différence, c'est d'exprimer cette condition suprême de possibilité qui permet à un monde d'exister pour quelqu'un. Car il faut d'abord que ce quelqu'un se distingue du monde qui autrement n'aurait pas d'existence pour lui : il serait lui-même aboli et perdu dans ce monde. Aucun monde ne surgirait plus devant lui. Et ce sont ses différences internes et constitutives qui forment la réalité du monde, qui lui donnent son contenu et sa richesse. Chacune n'a de sens pourtant que par opposition à

nous, c'est-à-dire dans son rapport avec nous. Aussi voit-on que, pour celui qui entreprend de connaître le monde, tout est toujours nouveau : et les différences qu'il y découvre se multiplient indéfiniment. On pourrait même dire que l'effort de la connaissance, c'est d'abord de produire la différence et non point de l'abolir, de la produire comme une expression de l'unité de l'Être concret, qui est d'une fécondité inépuisable et à laquelle il manque toujours quelque chose tant que l'on devine encore en elle quelque nouvelle différence qui l'exprime et qui jusque-là n'a point trouvé encore à s'affirmer. Loin que toute l'ambition de l'esprit soit d'effacer la différence, d'aplanir son relief et son saillant dans une uniformité abstraite, elle est au contraire d'épanouir dans une surabondance inouïe de formes d'existence incomparables, toutes en relation l'une avec l'autre, mais dont aucune ne reproduit jamais l'autre, la possibilité infinie qu'il porte au dedans de lui-même et que la création actualise sans trêve, sans jamais la diminuer, ni l'épuiser.

On prétendra peut-être que la préférence ne peut être mise en rapport qu'avec le caractère différentiel de la sensibilité et que le propre de l'intelligence, c'est de réduire les différences, comme le propre de la sensibilité est de les accuser. Il serait plus vrai de dire que la différence est à l'intellect ce que la préférence est à la sensibilité et au vouloir. Car le propre de l'intelligence est aussi de distinguer et non pas seulement d'unir. Et unir, n'est pas confondre, c'est reconnaître dans le réel les différences les plus fines et être capable de les accorder. La préférence, il est vrai, se révèle à nous dans une émotion dont il semble qu'elle n'intéresse d'abord que la partie passive de moi-même, mais dans laquelle il y a pourtant un appel vers un acte du vouloir où le moi s'exprime, se risque et déjà commence à se choisir.

Cependant, la conscience garde toujours un caractère d'unité. Et dans cette émotion, il y a toujours une référence à l'intelligence, qui non seulement nous découvre la différence entre les objets auxquels la préférence pourra s'appliquer, mais qui déjà en juge,

du moins si on reconnaît que la fonction la plus haute de l'intelligence, ce n'est pas de décrire les faits, mais de substituer le droit au fait.

Valeur de la différence en tant que telle

Cependant, il ne faut pas s'étonner que, sous sa forme la plus nue, la différence soit déjà une valeur et que le mot de différence ait souvent un sens laudatif : ce sont les différences les plus délicates entre les choses qui constituent leur caractère unique et absolu et qui fait leur essence même. Au contraire, ce qu'il y a entre elles de commun les arrache à elles-mêmes, pour les convertir en des termes anonymes et permutables qui ont perdu, avec leur originalité individuelle, cette qualité irréductible où réside la valeur qui leur est propre (1). Chaque conscience est elle-même différente de toutes les autres parce qu'elle possède une initiative et une puissance de renouvellement incomparables. Et elle communie avec toutes les autres *par* et *dans* les différences qui les séparent, en remontant jusqu'à la source identique qui les justifie, au lieu de les abolir.

Il y a plus : la différence de valeur entre les êtres réside à son tour dans leur aptitude plus ou moins grande à reconnaître les différences les plus subtiles entre les valeurs, à faire de la pointe extrême de leur conscience le point même où chacune de ces différences se révèle à eux sous sa forme la plus aiguë. Alors la sensibilité la plus fine se conjugue avec l'intelligence la plus pénétrante pour enregistrer le plus de différences possibles entre les choses ou entre les êtres. Aussi voit-on l'action de l'intelligence et l'action de la sensibilité coïncider dans leurs plus heureuses ren-

(1) On reconnaît bien volontiers qu'on ne prend pas dans le même sens la *distinction*, qui désigne simplement la différence entre les choses et le *discernement* qui cherche entre elles une différence de valeur. Pourtant le mot de distinction incline naturellement à marquer certains caractères inséparables de la valeur. On en dirait autant du mot *discrétion*, s'il est vrai que l'homme discret est celui qui sait séparer ce qu'il faut dire de ce qu'il ne faut pas dire.

contres. L'amitié et l'amour, sous leur forme la plus profonde, ne font pas seulement des différences entre les personnes, mais encore se nourrissent des différences toujours nouvelles que l'être qui aime ne cesse de découvrir et d'admirer avec une sorte d'émerveillement dans l'objet de son amour. On n'oubliera pas non plus que toute création est création de quelque différence nouvelle.

La différence, clavier des préférences

Cette solidarité de la différence et de la préférence ne doit pas altérer leur indépendance relative : car en supposant qu'elles soient bloquées, on ôterait à l'esprit son libre jeu, on assujettirait toutes ses démarches à une inéluctable nécessité. Le jeu de nos facultés n'est possible que par la distance qui les sépare et sans laquelle l'esprit ne pourrait pas agir. Ainsi les différences forment elles-mêmes le clavier des préférences qui déjà leur répond et les appelle, mais sans porter atteinte par avance à une initiative toujours en suspens qui, en moi-même et en tous, ne cesse d'en disposer et de les remettre en question.

Cependant la différence peut être à son tour l'objet d'une sorte de complaisance. Il n'y a pas de différence qui ne nous attire en nous arrachant à nous-même. Elle est le principe du *divertissement* qui nous permet d'oublier ce que nous sommes, la signification profonde et tout intérieure de notre existence et nos tâches les plus essentielles afin de glisser à la surface du devenir en nous laissant séduire par l'imprévisibilité de son jeu, sans que nous ayons jamais besoin de nous y engager. Là est la source même du dilettantisme qui est une sorte de défaite de la conscience, qui ne nous donne que des satisfactions apparentes et porte en lui un pessimisme qu'il ne réussit pas à dissimuler. Cependant, le remède n'est point de ruiner la différence au profit de l'identité, mais d'introduire entre les différences elles-mêmes cette hiérarchie qui est inséparable de l'acte de préférer.

La différence nous choque d'abord comme une résistance qui

nous est opposée ; elle rompt l'unité de l'esprit, sa quiétude dans la possession qu'il avait. Et c'est pour cela que je cherche toujours à la réduire et à l'abolir afin que mon esprit retrouve la paix avec l'unité. Mais il ne faut pas que ce soit la paix de l'indifférence et de la mort. L'abolition de la différence n'a de sens que si, au lieu d'être un retour à l'être abstrait, elle est un retour à l'être imparticipé, foyer de toutes les possibilités et où doivent toujours apparaître de nouvelles différences fondées elles-mêmes sur la valeur. C'est la différence qui éveille la curiosité et le désir, c'est elle qui ébranle toutes les puissances qui sont en moi et qui leur permet de s'exercer. Elle est d'abord une rencontre dont je ne sais pas encore si elle va me limiter ou m'enrichir, me profiter ou me nuire. Mais c'est le propre de la différence de me porter au delà de ce que j'ai et de ce que je suis et de me révéler un monde auquel il peut arriver tantôt que je me sente étranger et tantôt qu'il m'apparaisse comme ma véritable patrie.

Critique de la différence

Il est naturel que l'on considère la science comme visant seulement une unité où toutes les différences seront réduites, puisque le propre de la science, c'est de supposer l'univers comme donné et de montrer comment, dans cet univers donné, l'esprit retrouve sa propre identité. Dès lors le multiple est pour la science un point de départ, mais en même temps un scandale qu'il faut abolir. Aussi Meyerson et Lalande, qui ont eu une conscience très vive d'une telle exigence de la pensée scientifique, n'ont pas dissimulé qu'elle avait pour idéal et pour limite l'acosmisme. Contre cette extrémité qui implique sans doute un pessimisme radical, Meyerson, par un extraordinaire paradoxe, ne voit pas d'autre garantie que la présence d'un irrationnel toujours renaissant, qui propose sans cesse à la science une nouvelle tâche et qu'elle n'achève jamais de réduire. Dans une telle conception on peut dire que l'intelligence navigue contre le réel et tend toujours à son anéantissement. Car l'être est toujours, du moins à notre échelle, du côté de l'individuel et du multiple. Dans la démarche qui le réduit à l'un, il importe de remarquer que l'un vers lequel on tend est l'un abstrait, qui est l'unité même d'une loi. Si on allègue que l'on ne méconnait pas une unité vivante qui est l'activité de l'esprit, il n'en reste pas moins que son action unifiante est toujours considérée dans cette démarche qui annihile et résout et jamais dans cette démarche qui construit et qui crée.

Par une sorte de paradoxe encore, M. Lalande montre comment, aux deux extrémités de l'évolution, la matière aussi bien que l'esprit, correspondraient à une recherche de l'équilibre ou de l'identité, que la vie précisément ne cesse jamais de rompre. Le rapprochement entre l'esprit et la matière ne s'explique ici que parce que le propre de l'intelligence, c'est sans doute de connaître la matière et de la conformer à sa propre opération. Cependant, ce rapprochement laisse entendre que l'intelligence tend elle-même naturellement vers la mort : ce qui n'est pas sans rapport avec la pensée de Bergson, bien que dans les deux doctrines la valeur accordée à la vie soit, si l'on peut dire, de sens opposé. Si l'individu seul est porteur de la vie, c'est la vie, selon M. Lalande, qui engendre la concurrence et la guerre et qui est l'origine de tous nos maux. Dès lors, les véritables valeurs sont des valeurs de nivellement dans lesquelles la différence entre les individus se trouve abolie. Or, nous pensons que, pour mieux s'opposer à tous les maux engendrés par la spontanéité de la vie avant que l'esprit l'anime et la pénètre, on méconnaît alors quelques-uns des caractères essentiels de la valeur. Car la différence elle-même est une valeur, la puissance en est une autre, bien qu'on puisse en faire un mauvais usage. Et le propre de l'esprit n'est pas d'abolir toutes les différences en les égalisant, mais de tirer le meilleur parti des différences naturelles (plutôt encore que de les compenser) et d'y ajouter des différences nouvelles qui, au lieu d'engendrer une concurrence entre les individus par laquelle ils cherchent à s'entre-détruire, engendrent entre eux une coopération par laquelle ils ne cessent de se secourir et de s'enrichir les uns les autres.

L'individu n'affirme son indépendance que pour devenir capable d'assumer un acte qui dépend de lui seul, en transfigurant ses propres différences individuelles, au lieu de les abolir, en concourant au développement de tous les autres individus, au lieu de chercher à les combattre et à les anéantir. On ne peut pas accepter que l'individu se transforme lui-même en personne par la seule recherche d'une universalité abstraite. Au contraire, cela n'est possible qu'à condition de résister à cette sorte de descente dans la mort du devenir matériel, loin d'y consentir et de l'imiter. La vie est donc une médiation entre l'esprit et la matière, le moyen par lequel l'esprit s'individualise ; et il nous arrive souvent, pour traduire cette parenté de la vie et de l'esprit, d'employer à peu près dans le même sens le mot « vivant » et le mot « spirituel » ; de telle sorte que l'esprit lui-même n'abolit pas la diversité que la vie suscite mais, en l'unifiant, l'organise et la justifie.

Ce n'est donc pas en cherchant à se ressembler, puis à s'identifier, que les êtres porteront remède à tous les maux issus de leur limitation : c'est en découvrant dans la différence même qui les constitue un rapport avec l'absolu qui donne à chacun d'eux une vocation particulière, c'est en se fortifiant de toutes les différences qui entrent sans cesse en incidence avec eux, les animent et les éprouvent, au lieu de les diminuer et de les opprimer. Ceux qui se défient le plus de la vie mettent leur espoir dans l'identité retrouvée qui leur donne une sorte de sécurité, mais ceux qui ont plus de confiance en elle, attendent de l'identité rompue une révélation nouvelle. Ne plus trouver dans

le monde que des ressemblances, c'est énoncer que tout est indifférent dans les deux sens, c'est-à-dire que tout est monotone et que tout se vaut (1), ce qui est une abdication de l'esprit et ne peut manquer d'engendrer le désespoir.

La différence exprime toujours une perception partielle que nous avons de la vérité et de la valeur : mais, au lieu d'en devenir l'arbitre, il faut qu'elle appelle au contraire l'existence de toutes les consciences qui en auront une perception différente, si nous voulons qu'elle-même se justifie. *Chaque différence, au lieu de nier toutes les autres, exige en quelque sorte leur présence afin de se soutenir.* L'universalité n'est pas obtenue par l'abolition des différences, mais par leur accord : et cette prolifération infinie des différences, la valeur l'exige parce que, loin de rien exclure, elle est une exigence de totalité et de plénitude qu'elle ne satisfait qu'en poussant toutes les différences jusqu'à leur plus extrême pointe et en introduisant entre elles cette double relation d'harmonie et de hiérarchie qui est la loi commune de l'intellect et du vouloir.

Le danger constant de la valeur, c'est qu'elle nous invite à l'universaliser dans sa forme individuelle, au lieu qu'elle ne doit l'être que dans ce qui, en elle, nous surpasse et dont nous pouvons dire par suite qu'il a besoin de toutes les différences individuelles pour se réaliser. Jamais d'ailleurs aucune réconciliation ne se produira entre elles si on essaie de les composer par des concessions qu'elles se feraient mutuellement, ce qui n'aboutirait qu'à affadir les caractères mêmes par lesquels elles sont proprement des valeurs, qui leur donnent un ascendant sur l'individu et l'obligent à se sacrifier pour les servir. Cette réconciliation ne peut se produire

(1) La véritable démocratie doit être une démocratie des différences (et non pas des ressemblances), qui témoigne que ce dont chacun de nous est capable, nul autre être ne pourrait le faire à sa place. De telle sorte que, si la différence n'a de sens que par la possibilité qu'elle met en œuvre, on pourrait dire que la véritable démocratie est aussi une démocratie des possibilités. La véritable démocratie ne cesse de les chercher et de favoriser leur développement. La fausse démocratie est celle de la jalousie, qui cherche toujours à les égaliser en les refoulant.

qu'au-dessus d'elles dans un principe qui les suscite et par lequel elles éprouvent toujours leur propre insuffisance et ne cessent de se multiplier et de s'enrichir.

La préférence ou la différence voulue

On peut dire que la valeur suprême consiste dans cette décision tout intérieure par laquelle nous voulons reconnaître dans le monde une différence entre des valeurs : autrement, tout retourne à l'indifférence et à la mort. Nous ne pouvons penser ou introduire aucune différence dans le monde, sans qu'elle évoque l'idée que telle chose vaut mieux que telle autre, sinon absolument, du moins à la place qu'elle occupe ou par rapport à tel être particulier qui la perçoit ou qui la veut. Le monde n'est expliqué que par la justification et non point par l'abolition de toutes les différences qui le remplissent. Nulle action n'a de sens pour nous que pour produire dans le monde un changement, c'est à-dire une différence nouvelle, comme si l'état auquel elle se substitue ne laissait plus apparaître en lui qu'une sorte d'usure ou d'uniformité qu'il importe de rompre et de régénérer. La différence paraît être l'objet propre de l'intelligence qui la comprend et, au delà de l'intelligence, de la volonté qui s'y applique pour la maintenir ou pour la créer (1).

La préférence, c'est la différence non pas seulement supposée, mais encore désirée et voulue. Elle s'exprime d'abord par la volonté d'être que nous opposons à cette volonté d'indifférence qui serait une indifférence de la volonté et à cette volonté de néant qui serait aussi un néant de volonté s'il n'y avait dans la volonté d'indifférence celle de détruire des différences déjà posées, dans la volonté du néant, celle d'anéantir un être déjà donné, de telle sorte que

(1) La générosité même du mot *produire* par opposition au parcimonieux *réduire* montre assez que le propre de la valeur, c'est de prolonger l'action d'une puissance créatrice dont le propre de la connaissance est d'embrasser tous les effets, mais non point, comme on le croit parfois, de les résorber et de les abolir.

c'est encore une volonté différentielle qui se retourne contre les différences qu'elle n'a point créées, et une volonté d'être qui se retourne contre un être qu'elle n'a point elle-même voulu. Tant il est vrai que la volonté s'engage toujours même lorsqu'elle se nie et introduit partout la préférence, même quand elle prétend s'y soustraire. Car il faut d'abord qu'elle consente à l'existence, c'est-à-dire qu'elle accepte de s'inscrire elle-même dans un monde dont elle diffère, mais dans lequel elle doit agir et avec lequel il faut qu'elle coopère. Il faut ensuite que les différences mêmes qu'elle y reconnaît ne soient pas sans intérêt pour elle, qui est inséparable d'une forme d'existence individualisée, d'une nature et d'un corps : c'est dire qu'il faut que ces différences l'affectent ou qu'elles présentent pour elle une inégalité de valeur : ce qui doit permettre à chaque être d'avoir sur le monde une perspective émotive qui définit la valeur qu'il accorde aux choses en même temps qu'une perspective représentative qui définit la vision dans laquelle il réussit à les embrasser.

Cependant, on alléguera peut-être que par là, l'individu subordonne tout le réel à lui et par conséquent rejette et tend à disqualifier tout ce qu'il est incapable de comprendre, tout ce qui le heurte et le contredit. On évoquera même le mot cruel d'Héraclite que « pour les ânes la paille est supérieure à l'or » ; mais il faut prendre le mot à la lettre et penser que la valeur ne réside jamais dans la chose elle-même, mais peut être transférée à toute chose, même la plus humble, paille ou or, par le besoin qu'on en a ou l'usage qu'on en fait. Ce qui ne fait pas échec à la hiérarchie des valeurs, mais montre que l'absolu de la valeur est inséparable de chaque valeur particulière qui peut en être l'expression la plus parfaite à l'égard de tel individu dans telle situation où il a à agir.

Dès lors, si toute forme d'appréciation préférentielle est subjective et partiale, elle nous invite à comprendre pourquoi il n'y a pas un seul aspect de l'existence qui ne puisse présenter, pour quelque être différent de nous, une signification, ou une valeur privilégiée toute différente de celle que nous serions nous-même capable de lui donner. Par là, la perspective originale que chacun de nous a

sur le monde de la valeur se rétrécit et s'élargit à la fois : elle se rétrécit, dès que nous nous apercevons qu'il y en a d'autres par lesquelles la nôtre se trouve à la fois limitée et située ; elle s'élargit, dès que nous comprenons que c'est dans des perspectives différentes de la nôtre que les aspects du réel que nous ne comprenons pas et que nous sommes disposés à exclure, trouvent la signification qui les justifie. Alors, les perspectives autres que la nôtre peuvent être dans une certaine mesure comprises et voulues par nous, de telle sorte que la nôtre elle-même dilate les frontières dans lesquelles elle se trouvait enfermée d'abord. Toute la question est de savoir, à propos de chaque individu, si ses préférences actuelles contribuent à mettre en œuvre ou au contraire à refouler toutes les possibilités que sa nature enveloppe et dont elle contient pour ainsi dire la promesse, si elles en assurent ou au contraire en compromettent le développement, l'unité et la hiérarchie. Il est beau de songer que toutes les différences qui existent dans le monde tendent à exprimer toutes les perspectives que toutes les consciences particulières peuvent prendre sur le réel, qu'elles tendent à s'effacer et à s'abolir dès que ces consciences elles-mêmes laissent leur activité et leur originalité s'atténuer ou se perdre, que ces différences se multiplient, revêtent toujours quelque nouvelle forme ou quelque nouvelle nuance pour l'œil le plus pénétrant et le plus perspicace. Il est plus beau encore de penser qu'aucune de ces différences telle qu'elle nous est donnée ne peut nous apporter une satisfaction plénière et suffisante, comme si la création n'était jamais faite et que nous fussions toujours obligé de collaborer avec elle en la réformant, de telle sorte que nous ne pouvons pas découvrir dans les choses leur vérité ou leur utilité sans chercher à nous en rendre maître et à en disposer par la science et la technique, ni leur beauté sans l'éprouver et la fixer dans l'œuvre d'art, ni la moindre trace de bonté ou d'amour, sans en faire les maximes de notre action par laquelle le monde tout entier sera renouvelé et transfiguré.

La différence montre comment la totalité du réel peut être valorisée par la totalité des consciences

Nul n'a senti avec plus de force que Pascal ce rapport entre la différence et la valeur : car comment la différence pourrait-elle être significative autrement que par la valeur même qu'elle nous découvre ? De là, le mot célèbre du *Discours sur les passions de l'amour* « A mesure que l'on a plus d'esprit, on trouve plus de beautés originales », et cet autre mot des *Pensées* « A mesure que l'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux ». Les gens du commun ne trouvent pas de différence entre les hommes. Mais comment ne pas voir que cette différence, cette originalité exprime précisément ce qui donne à chaque homme sa place unique dans le monde, ce qui fait de lui quelqu'un, et permet de dire de lui qu'il compte et qu'il vaut ?

Le plus important pour nous, c'est de reconnaître qu'il n'y a rien dans le monde qui ne doive intéresser la sensibilité et le vouloir et qui par conséquent ne puisse recevoir une valeur. Et c'est ce pouvoir même de donner de la valeur à chaque chose qui définit les consciences les plus délicates et les plus profondes. Elles sont aptes à reconnaître la présence de l'absolu de la valeur dans les choses les plus petites. Comme les esprits les plus pénétrants sont ceux qui perçoivent dans le monde le plus de différences, les esprits qui ont le plus de puissance et le plus d'amour sont ceux qui sont capables de découvrir le plus de valeur dans les moindres choses et dans les actions mêmes que l'opinion commune tend à mépriser ou à rejeter, — de telle sorte que, plus la conscience acquiert de présence, d'attention ou de délicatesse, moins il y a pour elle de choses indifférentes.

La différence, par la valeur qu'on lui attribue témoigne de sa participation à l'absolu

En valorisant la différence, l'esprit rétablit sa relation profonde avec l'être même qu'elle divise ; il l'inscrit dans l'absolu en tant qu'elle est elle-même une participation de l'absolu.

Il n'y a pas sans doute une seule forme d'existence qui ne possède une valeur, qui n'ait dans le tout un rôle privilégié à

remplir auquel elle peut être infidèle mais qui, en réalisant la perfection de son essence, contribue à donner au réel sa consistance et sa plénitude ; et il n'y a pas de valeur non plus qui ne doive s'exprimer dans un être, une action ou un événement sans lequel elle resterait une possibilité ou un idéal et qui, à son rang et selon la perspective qui lui est propre, ne doive manifester cette exigence d'absolu que la conscience porte partout avec elle. Et s'il n'y a pas un seul aspect du réel qui ne puisse prendre une valeur pour quelqu'un, c'est que ces options différentes par lesquelles chacun de nous fonde sa propre hiérarchie des valeurs, au lieu de s'exclure, se pénètrent et s'ajoutent et que *la totalité du réel pourrait sans doute être valorisée par la totalité des consciences*. On n'oubliera pas pourtant que la valeur ne réside jamais dans la réalité prise en elle-même, mais seulement dans l'usage que nous en faisons, et que *la même réalité peut supporter ainsi les valeurs les plus différentes et la même valeur s'incarner dans les objets les plus divers*.

Ainsi, quand on parle de l'universalité de la valeur, ce qu'on veut dire c'est, d'une part, qu'il n'y a aucune chose dans le monde qui soit étrangère à la valeur et, d'autre part, qu'il n'y a aucun homme qui ne soit appelé à y participer. Cependant la valeur, bien que partout présente tout entière, est toujours exactement appropriée à chaque situation particulière et manifeste entre toutes ses formes une unité en quelque sorte organique. Elle est tendue tout entière du donné tel qu'il s'offre à nous dans l'instant où elle affecte la forme immédiate du plaisir, jusqu'au bien suprême qui présente un caractère d'éternité et qui, par sa transcendance même, crée en nous une aspiration qui ne pourra jamais être comblée. Elle se répand sur tous les objets auxquels notre activité s'applique, elle se retrouve dans l'exercice de toutes les fonctions de la conscience. Il n'y a point d'homme enfin à qui il n'appartienne de la mettre en œuvre selon son pouvoir et dans certains de ses aspects qui ne conviennent qu'à lui seul. On ne saurait nier qu'il y ait par exemple certains sommets de l'art ou de la spiritualité auxquels

il n'y a que très peu d'hommes qui peuvent accéder : ceux-ci sont comme les instruments privilégiés par lesquels l'humanité tout entière réalise une ascension vers eux ; mais il n'est pas possible d'affirmer que tous les individus y soient destinés.

SECTION IV

L'AVANT ET L'APRÈS. — LE HAUT ET LE BAS

La préférence définie comme l'ordre entre les différences

La valeur attribuée à la différence dans la précédente section ne peut pas nous suffire. Car, bien que toutes les différences puissent présenter une valeur à leur place et à leur rang, encore faut-il déterminer cette place et ce rang. A l'égard de la valeur, la différence ne réside pas dans un fait qui est donné, mais dans une possibilité qu'il faut mettre en œuvre. Chaque conscience se trouve toujours en présence d'une multiplicité d'éventualités entre lesquelles il lui appartient de choisir. De telle sorte que, sans abolir la valeur unique de la différence, il y a un ordre qu'il faut savoir établir entre elles et qui précisément ne peut être réalisé que par la préférence.

La préférence non seulement suppose une multiplicité de termes sans laquelle elle ne pourrait pas s'exercer, mais encore elle établit dans cette multiplicité un ordre, le seul que nous puissions concevoir quand il s'agit du rapport des choses avec une activité dont elles dépendent, qui cherche les raisons de les vouloir et de les créer, et qui est un ordre hiérarchique. Nous commençons par être asservis à la nécessité d'un ordre selon lequel les choses nous sont données. Mais il faut que nous puissions nous en affranchir en lui superposant un autre ordre qui est un ordre préférentiel, ordre qui émane d'abord de la sensibilité et qui nous asservit encore en tant qu'individu, mais auquel nous substituons

ensuite un ordre dans lequel la préférence est justifiée et voulue. Cependant l'ordre préférentiel n'est pas indépendant de l'ordre donné : il réagit sur lui et contribue à le changer, c'est-à-dire à le faire être.

L'ordre horizontal et l'ordre vertical

L'ordre préférentiel traduit les exigences du désir et du vouloir comme l'ordre cognitif traduit les exigences de la perception et de l'intellect. De part et d'autre, c'est l'unité de l'esprit qui s'affirme à travers la multiplicité des différences et par leur moyen. Et il y a une sorte de symétrie entre la perception et le désir d'une part, entre le vouloir et l'intellect d'autre part. L'ordre de la perception est un ordre de juxtaposition, comme l'ordre du désir est un ordre de subordination ; l'ordre logique est un ordre de composition, comme l'ordre volontaire est un ordre d'élection. Dans le domaine préférentiel, on a affaire non pas, comme dans le domaine cognitif, à des termes réels qu'il faut embrasser tous à la fois et qui s'appellent, mais à des termes possibles qu'il s'agit de réaliser et entre lesquels il faut choisir : l'ordre résulte seulement de leur hiérarchie. Rien ne peut échapper à la connaissance et toutes les formes du réel sont pour elle au même niveau, de telle sorte qu'elle ne peut que lier entre eux les différents objets de l'expérience sans en omettre aucun, en cherchant à décrire ou à déduire leur coexistence et leur succession telles qu'elles s'imposent à notre observation : et l'ordre logique est lui-même un ordre génétique qui, s'élevant au-dessus de l'expérience immédiate et sensible, essaie de montrer comment l'esprit réussirait, par une double démarche analytique et synthétique, à reconstituer tout le réel. Mais, quand la préférence entre en jeu, il n'en est plus ainsi. Les fins que l'on compare ne sont plus sur le même plan : et la comparaison consiste précisément à reconnaître les plans différents sur lesquels elles se trouvent situées. Le choix qu'on fait entre elles selon l'avant et l'après dans l'ordre de la réalisation est corrélatif d'un jugement que l'on

porte sur elles selon le haut et le bas dans l'ordre de l'appréciation. Ces métaphores de haut et de bas ne sont pas elles-mêmes sans intérêt, comme nous l'avons montré dans la première partie de ce Livre II, chapitre III, section VII, le bas appartenant au domaine de la nature vers lequel nous sommes entraînés et le haut au domaine de la volonté où toutes les forces de l'esprit doivent être mises en jeu et ont sans cesse besoin d'être régénérées.

L'avant et l'après dans leur double fonction temporelle et hiérarchisante

Tout ordre d'une multiplicité donnée est un ordre spatio-temporel. L'ordre spatial est un ordre qui porte sur des objets qui sont plus ou moins rapprochés de moi et sur lesquels je puis agir pour modifier leur proximité par rapport à moi. L'ordre temporel est l'ordre des événements, il est plus contraignant en apparence, puisque je ne puis ni ralentir ni précipiter le cours du temps ; mais c'est dans le temps que s'exerce mon activité, de telle sorte que c'est lui qui fournit le cadre général de toute *préférence*, qui me permet précisément de mettre une chose avant une autre ou après elle.

Mais notre vie elle-même ne se réalise qu'à travers l'espace et le temps qui font éclater tous deux la nécessité de la préférence non pas seulement par la multiplicité d'objets qu'ils offrent à la fois à notre activité, mais encore par leur nature même. Car comment définir l'espace autrement que comme un carrefour de chemins entre lesquels nous sommes toujours obligés de choisir, le temps autrement que comme le parcours de l'un ou l'autre de ces chemins selon le choix qu'on en aura pu faire ? Or à chaque instant le temps recommence, de telle sorte que, s'il y a toujours en lui un avant et un après qui s'imposent à nous, le rôle de l'action libre sera de déterminer le contenu de cet avant et de cet après. Ici on voit nettement comment l'avant et l'après chronologiques sont destinés à supporter un avant et un après axiologiques qui ne

trouveraient pas autrement la possibilité de s'exprimer. Car l'avant et l'après, en tant qu'ils appartiennent à l'ordre de l'action, ont la valeur comme fondement : le temps est le moyen par lequel ils se réalisent et l'espace substitue à l'ordre du parcours l'ordre du parcouru : il en est à la fois le milieu et l'effet. Ainsi on peut, soit partir de l'ordre spatial et remonter par degrés à l'ordre temporel, puis à la valeur qui leur donne une signification, ou partir de la valeur et montrer que l'ordre temporel et l'ordre spatial constituent le double moyen par lequel elle se réalise (1).

La proximité et l'éloignement comme schémas de la préférence

L'espace et le temps sont d'abord les instruments de la différenciation : ils sont les véhicules du nombre et de la qualité qui traduisent la différence sous sa forme abstraite et sous sa forme concrète. Mais si l'espace introduit la notion de la proximité et de l'éloignement, il nous oblige à parcourir les lieux selon un certain ordre où le temps se trouve impliqué par la distinction de l'avant et de l'après. Cet avant et cet après désignent, dans la pure différence des lieux et des instants, un certain rapport avec nous, avec la position de notre corps et la succession de nos mouvements, qui exprime le degré d'intérêt que nous avons pour les choses. L'intérêt croît d'une manière inversement proportionnelle à la distance, soit dans l'espace, soit dans le temps : *le contact exprime le maximum de cet intérêt par la passivité où il me réduit et l'activité immédiate qu'il sollicite.* L'ordre spatial et temporel devient ainsi une sorte de schéma dans lequel va se dessiner la

(1) L'ordre spatio-temporel, comme Leibniz l'avait bien vu, exprime à la fois une coordination entre les possibles qui se soutiennent mutuellement dans le simultané et les possibles qui, incapables de coexister, dépendent pourtant les uns des autres dans le successif. L'ordre des valeurs ne peut pas être confondu avec l'ordre spatio-temporel ; il a plus de parenté avec l'ordre logique tel qu'il est défini par Descartes comme l'ordre qui va du simple au complexe ; c'est comme lui, un ordre dirigé, qui par conséquent implique un temps idéal. Toutefois, tandis que le premier, comme on l'a montré, n'implique en aucune manière entre le simple et le complexe une différence de dignité, mais une simple nécessité méthodologique, le second au contraire suppose un acte de liberté de nature préférentielle qui dévalorise à chaque pas l'échelon même qu'il nous fait dépasser.

préférence, non pas, il est vrai, en l'enregistrant, car alors nous le subissons et il nous violente, mais en l'utilisant selon les vœux de notre conscience et les desseins de notre liberté. En effet l'ordre spatial et temporel, que le nombre permet de soumettre à notre pensée par le calcul, ne nous intéresse que par ce qui remplit l'instant et le lieu, c'est-à-dire par la qualité. Or, le propre de l'esprit, c'est de dépasser sans cesse le lieu que nous occupons et l'instant où nous vivons : c'est de se représenter d'autres instants et d'autres lieux, un avenir qui sera plus tard notre présent, un lieu où nous ne sommes pas et où nous serons un jour. C'est dans l'espace et dans le temps, qui s'ouvrent devant nous, que se déploient tous nos désirs. Mais si la qualité est associée nécessairement à tel lieu et à tel instant, nous ne pourrons satisfaire nos désirs qu'en nous transportant dans d'autres lieux, c'est-à-dire par des voyages, ou en agissant sur le contenu du temps, comme la volonté nous permet de le faire : et les deux moyens sont inséparables. On voit que si nous sommes en quelque sorte assujettis à certaines déterminations du lieu et de l'instant par le site géographique et l'événement historique, du moins ne peut-on méconnaître que nous pouvons, soit en modifiant par le mouvement le rapport du proche et du lointain, soit en choisissant parmi les différents possibles celui que nous devons réaliser dans le temps avant tous les autres, introduire dans notre propre vie un ordre qualitatif original auquel l'ordre spatio-temporel servira seulement de véhicule (1).

Aussi ne s'étonnera-t-on point que l'avant et l'après qui sont caractéristiques de l'ordre temporel et, par son intermédiaire, de l'ordre spatial, et qui mesurent les degrés même de l'intérêt que nous prenons aux choses deviennent les indices mêmes de la préférence. L'avant et l'après servent ainsi de repères et de témoins à l'intensité même des désirs : c'est par eux que nous déter-

(1) Peut-être l'empirisme pourrait-il être défini comme la réduction de l'ordre préférentiel à l'ordre naturel et par là à l'ordre spatio-temporel. L'idéalisme au contraire, le transcende toujours.

minons cet ordre comparatif qui nous presse de hâter ou d'ajourner la réalisation de leur objet. La réflexion ici ne se contentera pas d'une simple confrontation actuelle entre les désirs, dont nous ne pouvons pas nous passer, mais que nous dépassons toujours. Il s'agit pour elle de fixer ce degré de désirabilité qui, pour convertir l'objet désiré en objet possédé, cherche à raccourcir le temps, et même à l'abolir, c'est-à-dire à nous en donner une jouissance immédiate et présente (1). L'ordre préférentiel se confond ici avec l'ordre de réalisation successive, en tant qu'il peut être pensé et déterminé par nous. L'avant et l'après temporels ne sont pour nous que le symbole et le moyen de l'avant et l'après hiérarchiques.

L'ordre spatio-temporel est un ordre de juxtaposition entre les choses et les événements, c'est donc un ordre donné et spectaculaire, tandis que l'ordre préférentiel, qui est un ordre de sélection, est un ordre qui vient de nous et qui, loin de coïncider avec l'autre, s'y superpose, et à première vue, le nie et le contredit.

La préférence et l'ordre de réalisation entre les possibles

Mais en réalité l'ordre spatio-temporel, tel qu'il m'est donné, est d'abord un ordre selon lequel nos puissances s'actualisent en présence de certaines conditions qui me sont offertes et que je n'ai pas moi-même choisies. Il a moi-même pour centre, c'est-à-dire mon propre corps engagé dans une action présente. Les objets, par leur éloignement plus ou moins grand à l'égard de mon corps, définissent *le champ de ma possibilité*, et m'obligent à prendre position en face d'eux par le mouvement que je pourrai faire pour m'en rendre maître, ou pour changer leur signification par rapport à moi. Mais cette pluralité d'objets situés dans l'espace est offerte à ma volonté, de telle manière que je puisse produire ou rompre

(1) Il est très remarquable que le mot *proche* ici ait un double sens ; en disant d'une chose qu'elle est proche de nous dans l'espace et dans le temps, nous réalisons, grâce à une sorte de métaphore, cette proximité à l'égard de nous-même qui réside dans une affinité plus ou moins profonde entre son essence et la nôtre.

le contact avec eux pour les rejeter hors du monde qui est le mien ou pour les y introduire afin de les rendre miens. Or, elle rencontre dans la conscience une pluralité d'idées, offertes à mon attention et que je ne cesse aussi d'accueillir ou de chasser pour les incorporer à ma pensée ou pour l'en délivrer. Et la pluralité des idées diversifie à l'infini les moyens qu'elle a d'agir sur les choses.

La préférence accuse donc cette liaison étroite de la valeur avec le temps et l'espace qui sont non seulement les lieux, mais encore les moyens de son incarnation. Tout d'abord on peut dire que la *conscience est toujours penchée sur l'instant où il dépend d'elle que le possible se réalise, où tout objet lui apparaît comme une occasion à laquelle il lui appartient de répondre.* Or, ce possible peut rester en suspens; cette occasion, elle peut la laisser passer. Il y a en elle une sorte de préférence positive qui la porte à agir et de préférence négative qui la porte à n'agir pas. Quant aux différentes manières d'agir, elles trouvent leur application dans l'espace précisément parce que l'espace nous permet de réaliser une multitude de coïncidences différentes entre notre corps et tous les objets qui l'entourent. Il est, si l'on peut dire, le milieu de tous les mouvements possibles : chaque point est l'intersection d'une infinité de directions différentes. Or, c'est par le mouvement que nous pouvons à la fois modifier la nature de l'objet et changer sa proximité ou son éloignement par rapport à nous. L'espace est donc bien le schéma de la préférence et en quelque sorte le champ dans lequel elle s'exerce. Et elle ne trouve à s'exercer que par l'intermédiaire du temps, c'est-à-dire d'un avenir qui offre une multiplicité de chemins à l'action avant de se convertir en un passé qui offre une multiplicité de chemins à la mémoire.

Les deux critères de la préférence

L'analyse précédente nous permet de dégager un double critère de la préférence : 1° si la valeur n'apparaît et ne fait l'épreuve d'elle-même qu'au moment où elle entre dans le temps, c'est-à-dire

où elle s'incarne, et si le temps, qui est la condition même de la participation, n'a de sens pour nous que parce qu'en opposant sans cesse l'idée ou le possible, au réel ou à l'existence, il fait de notre vie une création ininterrompue où le futur n'est rien que par l'exigence qu'il a de pénétrer dans le présent, alors c'est *l'intensité* même de cette exigence qui mesure et qui éprouve la valeur. On aurait ainsi une sorte de critère de la hiérarchie des possibles qui résiderait dans la puissance même avec laquelle nous aspirons à les réaliser, c'est-à-dire à les arracher à l'avenir pour les introduire dans le présent.

2° Cependant il y a une autre observation qu'il faut joindre à la précédente et qui en apparence la contredit : c'est qu'il n'y a aucun possible qui ne procède de l'être absolu et qui par conséquent ne tende de quelque manière à s'actualiser. La question est donc de savoir dans quelle mesure cette actualisation dépend de nous ; et l'on est conduit à assouplir la loi précédente, qui est purement abstraite et unilatérale, et selon laquelle il suffirait de dire que *les possibles qui ont le moins de valeur sont ceux qui peuvent être ajournés le plus longtemps.* S'il en était ainsi, la signification du temps, qui réside exclusivement dans le progrès qu'il autorise, serait abolie, et nous serions condamnés à ne plus rencontrer dans les moments successifs du temps que les effets de notre activité la plus instinctive. Car il importe de ne pas méconnaître que *les fins les plus hautes que nous pouvons nous proposer sont aussi les plus complexes et les plus difficiles à atteindre,* de telle sorte que le possible qui doit être préféré à chaque instant est aussi celui qui les prépare en leur servant de moyen, même si leur caractère propre, c'est d'être celles qui exigent le plus d'effort et doivent être réalisées le plus tard.

Le temps, organe de la préférence

Que le temps soit l'organe de la préférence, cela est justifié par l'étymologie même du mot préférence qui nous permet d'éta-

blir entre le temps et la liberté un lien plus étroit que celui que l'on a aperçu en général. Le temps inscrit dans le monde une existence qui est la mienne ; mais il me détache du monde au moment même où il m'y introduit ; par la pensée du passé et de l'avenir il crée un devenir subjectif qui n'appartient qu'à moi seul ; et ce monde qui m'est donné dans l'instant ne l'est que dans une perspective particulière qui modifie celle d'hier et que modifiera celle de demain. Le présent lui-même devient le lieu de l'option, un carrefour de préférences, de coïncidences possibles avec des objets différents, d'opérations qu'il dépend de moi d'accomplir en rompant leur unité potentielle et indivisée. Ainsi le temps qui m'assujettit me libère aussi, non seulement en m'empêchant de faire corps dans le présent avec un objet évanouissant, mais encore en ouvrant devant moi avec le passé et l'avenir des voies divergentes à la préférence, puisqu'elles permettent de préférer à ce qui est ce qui n'est plus ou ce qui n'est pas encore, qu'elles donnent aux uns une prédilection pour un passé qu'ils ne cessent de remémorer et aux autres pour un avenir qu'ils ne cessent de préparer, que dans le passé, c'est la préférence qui actualise tel souvenir plutôt que tel autre, et que dans l'avenir c'est la préférence encore qui décide quelle est la possibilité qui doit être actualisée.

Mais c'est dans la liaison du passé et de l'avenir que la préférence manifeste sa véritable originalité. C'est elle qui me détourne du présent et m'invite à ressusciter mon passé, mais pour y chercher les éléments qui me permettront de former mon avenir. C'est dans cette confrontation du passé et de l'avenir que réside l'œuvre de la réflexion et que se réalise la soudure de l'intellect et du vouloir. Par là je deviens capable de choisir la ligne de direction que j'entends imprimer à ma vie : le passé transformé, idéalisé, spiritualisé et réintégré dans le temps, deviendra ainsi l'idée même qui guidera le vouloir et que le rôle du vouloir sera précisément d'incarner. Et la distinction du passé et de l'avenir orientera la

préférence de deux manières différentes, tantôt en nous obligeant à nous garder nous-même, à demeurer fidèle à ce que nous sommes, tantôt en nous obligeant à nous nier sans cesse pour nous dépasser. On ne saurait marquer avec trop de force ce conflit entre l'abstention et le risque, la possession et l'invention, qui est au cœur de toutes les consciences. On remarquera pourtant que ces deux attitudes ne se contredisent pas ; car la véritable fidélité est une fidélité à ses propres puissances qui implique toujours une sorte de renouvellement indéfini, dans lequel tout devient pour moi une occasion de me purifier et de m'enrichir. On voit encore comment il y a en moi un passé accumulé qui constitue ma nature, avec laquelle ma préférence doit convenir, mais de telle sorte pourtant qu'elle ne suffit pas à me déterminer, car je puis le penser, c'est-à-dire l'éclairer ; alors il cesse de m'asservir et me permet de faire de ma nature même un instrument de ma liberté tournée à son tour vers l'avenir défini lui-même comme le lieu de tous les possibles.

L'ordre de l'avant et de l'après confronté avec l'ordre du haut et du bas

On considère, il est vrai, souvent l'ordre de l'avant et de l'après en tant qu'il exprime dans la préférence elle-même une solidarité à l'égard du temps comme différent de l'ordre du haut et du bas ou de l'inférieur et du supérieur, en tant qu'il est valable absolument et indépendamment du temps. La hiérarchie intemporelle entre les différentes valeurs ne doit pas être confondue avec l'ordre selon lequel se succèdent dans le temps les différentes réalisations de la valeur, bien que l'ordre temporel soit un moyen de réaliser la hiérarchie intemporelle. Mais il faut qu'entre ces deux ordres subsiste toujours un intervalle pour sauvegarder précisément le lien entre la valeur et la liberté.

Tout d'abord il n'y a pas d'ordre qui n'implique le temps d'une certaine manière : l'idée du haut et du bas implique une

ascension qui est elle-même nécessairement temporelle. Mais alors, bien que, dans chacune des actions que nous avons à accomplir, l'ordre de l'avant et de l'après soit commandé avant tout par l'urgence, il doit s'accorder d'une certaine manière avec l'ordre du haut et du bas. Nous nous trouvons ici en présence de certaines contraintes nécessaires à l'incarnation de l'idée sans laquelle l'idée elle-même ne serait rien. Ce que l'urgence nous oblige à respecter, ce sont ces conditions matérielles qui doivent être satisfaites pour que la vie spirituelle elle-même devienne possible, *ce qui ne veut pas dire qu'à ces conditions qui en constituent le support il faut sacrifier, dès qu'elles sont en péril, les valeurs qui en constituent le sens*. Le propre du sacrifice, c'est de se produire toujours dans l'autre direction. Mais le rôle du jugement, c'est de comparer la considération de l'existence et celle de la valeur, de nous permettre de discerner, dans chaque cas particulier, ce qui doit passer avant, si c'est de sauver l'existence sans laquelle la valeur ne pourrait pas s'actualiser, ou la valeur sans laquelle l'existence ne mériterait pas d'être gardée.

Il y a plus : l'urgence nous rappelle, si l'on peut dire, notre situation dans le monde ; il importe de ne pas la négliger en faveur d'un ordre idéal qui sollicite notre action dans l'abstrait, sans réussir à s'insérer dans les circonstances concrètes où nous sommes placés. Dans l'urgence, l'ordre idéal des préférences vient s'éprouver lui-même au contact des sollicitations de la vie. Ce sont autant d'occasions auxquelles il faut savoir répondre : et c'est la réponse la mieux appropriée qui est aussi l'action la meilleure. Il importe de ne point refuser l'actualisation de la valeur lorsqu'elle nous est proposée, sous prétexte de maintenir intacte sa pureté absolue. Et le sacrifice lui-même n'est commandé que comme un acte dans lequel la valeur s'incarne encore en obligeant la vie à porter témoignage en sa faveur, à reconnaître son caractère transcendant et à marquer qu'elle est elle-même à son service.

Sur ce rapport entre l'ordre de l'avant et de l'après et l'ordre

du haut et du bas on observe encore un curieux renversement : car ce qui vient avant selon l'ordre de la nature, c'est ce qui est en bas et ce qui vient avant selon la liberté, c'est ce qui est en haut. De telle sorte que l'on trouve ici un moyen sans doute de résoudre le conflit entre les deux ordres, s'il est vrai que l'ordre naturel exprime toujours les conditions de toute réalisation, et la liberté, l'option la plus haute qui surpasse toujours la nature, mais lui cède de nouveau dès qu'elle recommence à fléchir. L'ordre qui va de l'inférieur au supérieur ne doit pas être confondu avec l'ordre qui va du concret à l'abstrait ; il ne remonte pas comme lui de la chose vers le symbole, mais de la donnée vers la source dont elle procède et la raison qui la justifie ; et quand nous mettons le supérieur avant l'inférieur, ce n'est pas comme un avant qui précède un après dans le temps, mais comme un principe éternel auquel nous ne cessons d'avoir recours, qui interrompt toutes les successions, et dans chacune desquelles s'ouvre toujours un nouveau premier commencement. C'est là un avant éternel qui anticipe tous les moments du temps, c'est-à-dire toute distinction entre un avant et un après temporels et se les subordonne.

En résumé, il y a une relation étroite entre la préférence et le temps où chaque instant nous met en présence d'une situation urgente à laquelle nous devons immédiatement répondre. Nous sommes là au point où la préférence doit s'exprimer par un choix. L'instant nous impose des conditions déterminées, une occasion à saisir, une obligation à remplir et une action qui doit être la meilleure dans cet instant même, selon le triple rapport qu'elle soutient avec notre liberté, avec notre nature et avec les circonstances mêmes où la vie ne cesse de nous placer.

CHAPITRE III

ONTOLOGIE DE LA PRÉFÉRENCE

SECTION V

LA PRÉFÉRENCE ET L'ÊTRE DU MOI

Être et préférer

Il y a une relation privilégiée entre être et préférer, de telle sorte que l'on peut se demander si être (du moins à l'égard de l'individu) ce n'est point préférer. La préférence est d'origine intérieure. Dès qu'elle trouve son fondement dans l'opinion, elle est comme si elle n'était rien.

L'être même est d'abord un vouloir-être, qui garde un caractère purement instinctif tant que la conscience n'intervient pas pour le ratifier. Mais alors elle s'exprime sous la forme d'une préférence accordée soit à l'être, soit au néant, elle coopère avec le vouloir-être ou le refuse : le renoncement à l'être n'est qu'un vouloir-être en quelque sorte retourné. Elle se trouve toujours en présence d'une alternative dans laquelle le moi entreprend de se garder ou de se perdre, cherche la maîtrise de soi qui le confirme dans la possession de lui-même ou le divertissement par lequel il se fuit et cherche à s'oublier (1).

(1) *Oubli de soi.* — On peut observer que le terme même d'oubli de soi est employé dans deux sens bien différents et même contraires, puisqu'il peut désigner

La préférence que l'on considère souvent comme une expression de notre être psychologique a pourtant des racines métaphysiques. Mais toutes les préférences particulières supposent la préférence accordée à l'être sur le néant : elles se contentent de la développer et de la promouvoir. Et c'est pour cela aussi que dans toutes les préférences on peut observer une opposition entre celles qui sont affirmatives et celles qui sont négatives, entre celles qui ont la forme d'un consentement et celles qui ont la forme d'un refus. On peut tirer de là une double observation, à savoir :

1° Que cette option que nous croyons pouvoir faire entre l'être et le néant témoigne toujours en faveur de l'être, puisque le choix du néant, ce serait encore l'affirmation la plus haute que nous pourrions faire de notre être séparé, en tant qu'il se considère comme capable de dominer l'être pour l'anéantir ; d'une manière générale, elle nous montre seulement qu'il y a au-dessus de l'être-chose un être-acte dont toutes les choses dépendent, qui entend ne pas se laisser submerger par elles et montrer sa supériorité sur elles aussi bien en les appelant à l'être qu'en les refoulant dans le néant ;

2° Une autre observation porte encore sur la signification du suicide qui nous permet de refuser la vie même que nous avons reçue, qui n'est jamais pour nous qu'une possibilité remise entre nos mains. C'est un refus de participation qui ne porte aucune atteinte à l'être-acte défini lui-même par rapport à tous les êtres particuliers comme un océan de possibilités. Le pessimisme le plus radical, comme celui de Schopenhauer, a toujours soupçonné son caractère illusoire, comme si dans un refus de l'être en apparence si total, notre être subsistait encore en tant qu'il y a en lui une

tantôt cette attitude purement négative dans laquelle le moi, réfrénant en lui toute activité, cherche seulement le divertissement et espère encore trouver quelque satisfaction dans un simple abandon à l'influence des choses, — et cette attitude éminemment positive dans laquelle, repoussant et surmontant précisément toutes les complaisances à l'égard de la partie passive de son être, il délivre son activité, mais pour la tourner tout entière vers des tâches dont il est lui-même l'instrument et non point le but.

sorte de disponibilité éternelle qui ne peut refuser rien de plus que les moyens mêmes par lesquels celle-ci s'exprime et se manifeste, c'est-à-dire ce que nous appelons précisément aujourd'hui « la situation » où il se trouve placé (1).

Si l'on considère maintenant l'exercice même de la préférence dans l'objet sur lequel elle porte, on voit bien qu'elle ne s'applique que secondairement à des fins extérieures, mais qu'elle s'applique d'abord à nous-même. Il s'agit d'abord de se choisir, de préférer être un tel plutôt qu'un autre et ceci plutôt que cela. *Toute préférence suppose un assentiment intellectuel et volontaire à soi-même, corrélatif d'un repliement sur soi par lequel se réalise le passage d'une existence subie à une existence assumée.* On pourra penser qu'il y a une singulière étroitesse dans cette préférence qui ne s'applique d'abord qu'à soi-même. Cependant on peut dire qu'elle est la racine de toutes les autres. C'est par elle que l'univers entier et toutes les modalités qui le remplissent pourront prendre une signification par rapport à nous, et que notre nature elle-même pourra devenir le support de notre vocation spirituelle. *Toutes les préférences particulières sont des préférences hypothétiques subordonnées à cette préférence catégorique par laquelle je préfère le possible que je veux devenir à tous les autres.* Elles sont seulement les moyens par lesquels j'entends réaliser telle forme d'existence de préférence à toutes les autres. La préférence est donc un crédit que nous accordons à certains objets et à certaines actions, et comme un droit que nous leur attribuons non seulement à exprimer, mais encore à former l'originalité de notre être propre.

La préférence et l'insertion de l'être fini dans le tout de l'être

La notion de préférence accuse admirablement le mode d'insertion de notre être propre à l'intérieur de l'être total. Car si l'être est un *en soi* par opposition à un *pour un autre,* qui est toujours

(1) Cf. Schuwer, *La Signification métaphysique du suicide*, Aubier, 1949.

une apparence ou un phénomène, cet *en soi* ne peut résider que dans un acte que j'accomplis et où je m'engage tout entier. Dès lors, je ne puis pas m'introduire dans l'être comme un spectateur indifférent, ce qui équivaudrait à une sorte de mort de la conscience ; je ne me donne l'être à moi-même que par une sorte d'assentiment que je donne à la totalité de l'être, avant de donner mon propre consentement à une responsabilité que j'assume dans l'œuvre même de la création. Ce qui suppose une préférence intentionnelle (1) seule capable de permettre cette participation active et vivante qui fait de toute vérité ma vérité, c'est-à-dire une vérité que je suis appelé à dégager, de tout bien mon bien, c'est-à-dire un bien qu'il dépend de moi de produire. *La préférence fait alors de tout acte que j'accomplis un acte signé.* Elle exprime à la fois la découverte de notre propre moi en tant qu'il est limité soit par la présence des objets, soit par la présence des autres sujets, dont il a besoin pourtant pour le soutenir, et en tant aussi qu'il les dépasse tous par cette initiative qui lui appartient et qui le tourne vers le tout dont il lui semble toujours qu'il a la disposition. C'est dans le temps précisément que s'exerce la préférence par une composition entre le devenir des phénomènes qu'il ne cesse de subir et l'ordre des actions qu'il ne cesse de produire.

La préférence doit donc *se déduire de la nature même d'un être fini.* Il est impossible de poser dans le monde l'existence d'un être fini, c'est-à-dire pourvu d'une nature déterminée, sans qu'il introduise *une partialité dans le monde* et qu'il juge de tout ce qui est dans son rapport avec lui-même. Il devient un repère d'appréciation qui rompt l'uniformité de l'être, en tant qu'il est simplement posé, et crée entre ses différents aspects une inégalité où s'exprime la parenté plus ou moins grande des choses avec lui,

(1) Il est impossible de définir la conscience par l'intentionnalité comme le font les modernes autrement qu'en donnant à cette intentionnalité une forme préférentielle dès qu'on essaie de la déterminer, c'est-à-dire de la mettre en relation avec la pluralité infinie des objets.

selon qu'elles favorisent ou étendent son existence, ou au contraire la menacent ou la diminuent. C'est donc bien la préférence qui donne son relief au monde. Sans elle le moi ne serait rien, il s'exprime par une préférence à l'égard de tout ce qui est et de tout ce qui peut être. Ainsi la préférence est le signe même de la présence du moi dans le monde : et puisqu'elle intéresse la conscience et, comme on l'a vu, toutes les fonctions de la conscience, il faut qu'elle dépende non pas seulement de ma nature, mais aussi de ma liberté, et plus précisément encore de la relation qui les unit. Elle met en jeu l'être tout entier depuis les formes les plus humbles de son existence organique ou sensible, jusqu'à l'acte par lequel il s'engage afin de se créer lui-même ce qu'il est. Ainsi, la préférence peut être d'abord particulière et superficielle, et n'être rien de plus qu'une sorte de sollicitation des apparences ; mais ce que je cherche au fond de moi-même, c'est cette préférence cachée dont dépendent toutes les autres et dont je me rends moi-même solidaire par une volonté souterraine qui échappe presque toujours à ma conscience claire. *Je cherche le point où une réciprocité s'établit entre ce que je suis et ce que je veux être, ne pouvant pas être autre que je ne suis, et trouvant dans cette certitude même l'affermissement de ma volonté d'être toujours fidèle à moi-même.*

Ma limitation elle-même qui s'exprime par la liaison en moi de la nature et de la liberté m'oblige à considérer la préférence comme résultant de la coexistence en moi d'une passivité et d'une activité si étroitement associées que l'activité doit toujours répondre de quelque manière à la passivité et que cette passivité elle-même doit enregistrer tous les effets de l'activité. Ce qui suffit à montrer comment *la préférence exprime le passage d'une vie que je reçois à une vie que je fais* (1). La liaison dans la préférence

(1) On peut dire que c'est le passé qui détermine la préférence naturelle et qui par là assure à mon existence cette continuité que la liberté ne cesse de rompre de manière à mettre ma nature en question afin de la modifier et de l'enrichir indéfiniment.

de la nature et de la liberté nous permet de retrouver ici la notion d'un cercle qui nous est familier, où c'est ce que je suis qui crée ce que je préfère bien que ce soit en même temps ce que je préfère qui crée ce que je suis.

La préférence est d'abord une donnée de la conscience, et il semble qu'on la subisse ; puis on en prend la responsabilité et on la revendique, jusqu'à ce qu'on s'aperçoive que son rôle est de nous permettre d'assumer un aspect de l'être auquel nous devenons pour ainsi dire intérieur et par lequel nous créons nous-même l'être qui nous est propre.

La préférence et les trois aspects de la subjectivité

La préférence introduit donc une différence de valeur entre les choses qui est fondée sur les aspects différents, inégalement profonds, de la subjectivité :

1° La subjectivité, c'est d'abord mon individualité originale en tant qu'elle appartient à ma nature, c'est-à-dire qu'elle est déterminée par mon corps et par mon passé accumulé. A partir de cette conscience que je prends de ce que je suis, je puis reconnaître ce qui est mien, ce qui a de l'affinité avec moi : chaque chose devient pour moi le centre d'un intérêt inégal et la préférence naît. On ne méconnaîtra pas la signification que présente dans le monde l'individualité séparée, ni par conséquent celle de toutes les préférences incomparables entre elles dont s'alimente en chacun de nous la vie de tous les jours. Elles font éclater dans l'être sa surabondance et sa fécondité infinies. Il ne faudrait pas chercher à les abolir pour retourner, sous prétexte d'universalité, à une indifférence affective qui ferait du monde un désert sans relief et sans qualités ;

2° Cependant ces préférences ne doivent pas être fondées uniquement sur la considération de ce que nous sommes, c'est-à-dire de notre passé : elles font entrer en ligne aussi la considération de notre avenir, de ce à quoi nous sommes appelés. Car le moi

n'est pas seulement un être qui est donné à lui-même. C'est un être qui se cherche. Et, pour lui, se chercher, c'est chercher en lui sa préférence la plus profonde, une préférence qui ne lui est pas seulement imposée, mais une préférence à laquelle il puisse consentir : c'est une préférence de droit avec laquelle il se solidarise et qu'il prétend assumer et revendiquer. Je passe ici d'une préférence que je subissais à une autre préférence dans laquelle je m'engage et d'une satisfaction que je me contentais d'éprouver à une satisfaction que maintenant je me donne. Nous avons affaire à un désir éclairé par l'intellect, qui constitue une sorte d'intermédiaire entre la nature et la liberté. Cela suppose une intervention de la réflexion dont le rôle est de justifier pour ainsi dire la préférence et de remonter jusqu'à sa source ;

3° Mais on ne fait pas sa part à la réflexion et, dans cette recherche de la préférence la plus profonde, le moi lui-même est dépassé. Il ne suffit pas de dire alors que le propre de l'intellect, c'est de m'obliger à préférer la vérité, et que préférer la vérité, c'est ne pas préférer. Car préférer la vérité, c'est dépasser le moi individuel en effet, mais par un acte que le moi individuel doit accomplir et qui, transcendant tout son être en tant que donné, l'oblige à se poser et à se justifier lui-même avec l'univers tout entier dans lequel il s'inscrit. C'est donc s'astreindre à ne plus se préférer soi-même dans l'objet préféré, ou encore à déterminer le préférable sur lequel doit se régler en moi la préférence. Par là, le moi individuel n'est point aboli : j'apprends à reconnaître ce qui, ne convenant qu'à moi, est le meilleur pour moi dans une législation universelle.

Ainsi on peut dire que toute préférence part d'un *sentiment individuel*, mais qui tend à se transformer en un jugement dont la vérité est *reconnue universellement*. Si l'on réduit la préférence à l'une de ces composantes, elle s'évanouit : car si la préférence est purement individuelle, elle n'est qu'un fait pur, mais la préférence cherche toujours à se fonder en raison. Seulement, il ne faut pas

qu'elle y parvienne ; autrement elle affecterait un caractère de nécessité logique qui abolirait en elle cet acte original par lequel l'individu s'affirme en l'affirmant. C'est que la préférence exprime la démarche originale par laquelle la conscience individuelle non seulement s'affirme, mais encore se constitue. Et l'on comprend que celle-ci doive toujours remonter des préférences particulières et qui n'intéressent que la surface de notre être jusqu'à la préférence fondamentale qui engage son essence elle-même. C'est donc par la préférence que chaque être se reconnaît et se réalise. Elle atteste la direction de sa volonté et de son amour : elle manifeste le degré d'être que chacun donne aux choses particulières pour en former son être propre. En dernière analyse, l'être individuel cesse d'être une fin pour devenir le véhicule de la valeur, à laquelle il est prêt à sacrifier tout ce qui lui appartient, y compris sa vie elle-même. Et *je n'ai pas trouvé ma préférence la plus profonde aussi longtemps qu'un tel sacrifice peut encore être différé ou refusé.* Ce qui montre assez comment le propre de la valeur, c'est de me donner dans l'être le contact avec l'absolu et de m'obliger sans cesse à passer d'un être empirique et phénoménal à un être invisible et spirituel.

La préférence et les trois domaines auxquels elle s'applique

Le propre de la préférence, c'est encore de supposer une comparaison que j'établis entre les choses et par laquelle j'institue entre elles un ordre qui exprime subjectivement l'inégalité de l'attachement que j'ai pour elles, mais qui fait qu'objectivement je juge qu'il vaut mieux que telle d'entre elles soit réalisée plutôt que toutes les autres ou avant elles. Car, dans la préférence véritable, il y a toujours cette liaison de la subjectivité et de l'objectivité qui est telle que la préférence est toujours mienne et vise pourtant un état du monde qui, en soi et non pas seulement pour moi, mais pour tous, est meilleur que tous les autres. Ainsi, on peut considérer trois objets auxquels la préférence s'applique qui sont : *en nous*

le développement de nos différentes puissances, ce qui forme une sorte de médiation entre l'objectivité et la subjectivité puisque c'est le sujet qui alors se prend lui-même pour objet, *hors de nous* les différentes fins matérielles que nous cherchons à produire, ce qui forme une sorte de médiation entre moi et les autres, puisque c'est seulement par l'intermédiaire de l'objet que nous pouvons communiquer avec eux, *solidairement avec nous* les différents êtres mêmes dont la destinée est commune avec la nôtre, ce qui forme une sorte de médiation entre la conscience individuelle et l'esprit absolu.

1° Nous ne pouvons prendre conscience de nous-même que par l'analyse : or cette analyse produit en nous une distinction entre des puissances différentes. C'est du rapport de ces puissances entre elles que naît non seulement la conscience, ce qui montrerait assez pourquoi la conscience est toujours divisée et déchirée, mais encore la liberté qui n'est qu'une sorte d'action que les puissances du moi ne cessent d'exercer les unes à l'égard des autres. Dès lors on voit comment le moi entreprend de se former lui-même par l'élection de l'une de ces puissances, et comment c'est par la mise en œuvre privilégiée de celle-ci, à laquelle les autres se subordonnent, que chacun de nous définit sa propre vocation dans le monde. Un tel choix doit toujours être en rapport avec la prédominance d'une puissance particulière inscrite pour ainsi dire dans notre nature et qui forme la base de notre caractère. Ainsi les uns se reconnaissent dans l'exercice d'une initiative conquérante, les autres dans leur soumission à un ordre qu'ils n'ont pas créé ; les uns n'éprouvent d'intérêt que pour une activité technique, les autres pour une activité contemplative ; ceux-ci se plaisent à construire et ceux-là à observer, ceux-ci n'ont de regard que pour les œuvres de la bienfaisance et ceux-là pour le pur amour. La diversité de nos puissances fait naître en nous une diversité de tendances et il arrive toujours que l'une l'emporte sur les autres à la fois par une invitation de la spontanéité et une coopération

du vouloir. Là est la marque propre de chaque individu, en qui pourtant les tendances refoulées ne sont pas abolies, ni même contredites. Toute hiérarchie des puissances est elle-même synthétique ; il faut veiller à ne pas laisser celle qui occupe le premier plan exténuer toutes les autres, qui la soutiennent de leur résistance ou qui lui prêtent leur énergie.

Chacune de nos puissances engendre dans la conscience une vertu qui lui est propre. Nous pourrons dire que chacun de nous est l'homme d'une vertu particulière ; cependant celle-ci, qui réalise non pas précisément une harmonie entre le dehors et le dedans, mais, d'une manière plus subtile, entre ce que je suis et ce que le monde exige de moi, n'isole pas une de mes puissances de toutes les autres : elle établit plutôt une certaine proportion avec elles, de telle sorte que cette préférence qui lui est accordée et sur laquelle se fonde ma propre vertu, devrait servir à les susciter et à leur donner un point de convergence plutôt qu'à les éliminer. En ce sens, il est vrai que chaque vertu contient toutes les autres et qu'elle est le tout de la vertu, mais d'une vertu qui n'est jamais la même chez les différents individus.

2° L'importance de la préférence, en tant qu'elle s'applique à la diversité des fonctions de la conscience, ne saurait être diminuée. *La préférence ne s'applique à l'objet que secondairement :* car la préférence sous sa forme la plus profonde consiste à se préférer non pas, il est vrai, dans ce que l'on est, mais dans ce que l'on veut être ; elle est l'instrument par lequel je constitue pour ainsi dire mon être propre. *La préférence objective n'est jamais une fin, elle n'est qu'un moyen ou un véhicule de la préférence véritable.* Il est évident que toute action, étant inséparable de notre corps, s'applique à des fins matérielles qui sont pour ainsi dire la seule voie que nous ayons pour agir sur nous-même par l'influence dérivée qu'exercent sur nous les modifications mêmes que nous aurons imprimées à l'univers qui nous entoure. A première vue, on peut penser que notre activité créatrice a pour objet certains

changements que nous devons introduire dans les choses. Et cela même sert à définir en apparence notre mission particulière dans le monde. Mais il ne faut pas oublier que toutes les fins que nous nous proposons d'atteindre ont pour objet la mise en jeu de nos puissances dans leur relation avec certaines circonstances qui leur fournissent un emploi : et comme tout à l'heure la préférence suivait les lignes dessinées en nous par ce que nous sommes, ici elle suit le contour même de l'expérience telle qu'elle nous est offerte. L'important est de reconnaître ce qui nous est demandé. Mais on ne perdra jamais de vue que l'action matérielle ne compte que par l'inspiration qui l'anime, ni qu'une tâche matérielle, qui est la même en apparence, pourra procéder des intentions les plus différentes et même les plus opposées.

3° Cependant il n'y a que la personne qui soit réelle ; et notre action sur la matière est destinée seulement à rendre possible notre action sur notre propre personne et sur celle d'autrui ou plus précisément, à servir de médiation entre nous et les autres. Aussi, est-ce dans nos rapports avec les autres êtres que la préférence se manifeste de la manière la plus saisissante, de telle sorte que l'on peut se demander si toutes les autres espèces de préférence ne sont pas une condition, une extension ou une dérivation de celle-ci. Il y a en effet une diversité infinie d'êtres avec lesquels nous pouvons nous unir et qui sont eux-mêmes comme autant de médiateurs qui sont mis sur notre chemin. Mais je ne cesse de faire des différences entre eux, reconnaissant en chacun d'eux une affinité particulière avec moi, où chacun des degrés de la préférence reçoit une nuance qualitative. Comme ma vocation individuelle s'exprime d'une manière plus parfaite par l'exercice d'une des puissances de la conscience, ou par l'accomplissement d'une tâche particulière dans le monde, il y a aussi *des amitiés d'élection* qui me sont proposées et qu'il m'appartient de cultiver, pour les rendre de plus en plus compréhensives et de plus en plus pures. Mais la conscience individuelle ayant elle-même une valeur absolue, la

relation de tel être avec un autre doit avoir un caractère strictement incomparable et inimitable. Et si l'amour est avant tout la révélation d'un être à un autre dans son intimité la plus secrète, on comprend que l'amour paraisse toujours un amour unique et privilégié, qui exclut tous les autres. Mais l'amour véritable, bien qu'il exprime toujours une préférence fondée sur une convenance entre deux êtres individuels, loin de me séparer de tous les autres, peut être considéré comme le seul agent de la communion humaine. Il arrache celle-ci à l'abstraction parce qu'il est lui-même vécu. Aussi a-t-on raison de penser que *l'amour le plus profond a toujours Dieu comme objet, ce qui veut dire qu'il m'oblige à aimer tous les hommes d'un amour qui exprime précisément la relation originale que chacun d'eux peut avoir avec moi.* Tel est le sens de cette expression *aimer le prochain*, qui ne désigne point sans doute un amour universel et impossible que j'éprouverais pour tous mes semblables, mais un amour où chacun d'eux est lui-même un moi unique et incomparable dont on voit bien qu'il doit être uni à moi par le même lien qui l'unit à Dieu. Ainsi on peut dire de l'amour de Dieu à la fois qu'il exclut et qu'il fonde toutes les préférences particulières. N'aimer que lui, c'est aimer tout en lui, puisqu'il est lui-même cette pureté de l'amour absolu qui enveloppe tout ce qui est et tout ce qui peut être.

La préférence en tant qu'elle oppose entre eux les individus et en tant qu'elle les accorde

La préférence est d'abord comme une inclination de la conscience individuelle qui suffit à distinguer celle-ci de toutes les autres, et qui s'applique à des objets particuliers entre lesquels elle établit une différence de valeur. On pourrait se demander par conséquent si par là nous n'accordons pas à notre individualité propre une sorte de privilège exorbitant, si nous n'établissons pas entre les choses une sorte de rang qui est seulement la marque de notre

parti-pris. La préférence n'est-elle pas comme un acte par lequel nous prétendons injustement capter une partie de l'être à notre profit ? Ainsi elle paraît s'opposer, par exemple, à l'universalité de l'obligation morale, où aucune acception ne doit être faite de la différence entre les individus, ni de la différence entre les objets.

Pourtant on ne saurait méconnaître ni la valeur de l'individuel comme tel, ni la valeur du particulier comme tel. Et sans espérer que l'on puisse, en les proportionnant pour ainsi dire l'un à l'autre, obtenir une harmonie du monde qui est toujours un objet d'aspiration et jamais de possession, il importe d'observer que, dans chaque être, il y a une préférence proprement humaine en rapport avec certains caractères qui définissent la nature même de l'homme, et qu'il y a peut-être des préférences issues de la simple idée d'un être fini en général et qui sont en rapport avec les conditions mêmes de son existence dans le monde. Car, à l'égard de la valeur, même si on veut que le moi en soit lui-même le repère, il est inévitable que l'on distingue dans le moi l'individu et l'être fini en général. Ce n'est pas assez en effet de revenir au mot de Protagoras que l'homme est la mesure de toutes choses. Il y a des valeurs propres à chacun de nous et que nul autre que nous n'est capable d'apprécier ; il y a des valeurs qu'aucun homme, en tant qu'homme ne peut récuser ; mais il y a, au-dessus d'elles encore, des valeurs qui sont en rapport avec les conditions de l'être fini en général et auxquelles nous donnons une forme humaine et individuelle dès qu'il s'agit pour nous de les actualiser. Seulement cette conception appelle trois séries d'observations, à savoir :

1° Que la subordination de la valeur individuelle à la valeur générale nous permet d'assurer une sorte de justification de la valeur comparable à cette justification de la vérité qui s'opère par le passage de la vérité sensible à la vérité scientifique. Mais comme la vérité scientifique n'a pour rôle que de venir se réaliser dans une vérité sensible, de même la valeur en général ne se réalise que dans une valeur concrète mise en œuvre par tel individu parti-

culier (1). Les valeurs générales répondent au désir le plus profond, à la volonté la plus essentielle de tous les êtres individuels que leurs désirs particuliers, que leur volonté propre incarnent sans les altérer, comme la représentation sensible du monde est une perspective sur les choses qui vérifie les lois de la raison, mais ne les contredit pas. Cependant on observera que la représentation que la raison nous donne du monde suppose un monde déjà actuel et ne contribue nullement à le créer ; au lieu que les valeurs générales intéressent la volonté, et ce sont elles qui la déterminent à agir dans l'individu même où elles vont prendre une forme qualifiée. En elles il y a déjà une participation de l'activité créatrice à laquelle la volonté offre un passage tantôt plus large et tantôt plus étroit. La valeur est donc ontologique et la connaissance seulement représentative.

2° Le danger, c'est que si l'on pense qu'il y a un repère universel de la valeur valable pour tout être fini en général qui se développe par participation à une réalité qui le dépasse, ce critère puisse n'être rien de plus que l'accroissement d'être. Mais cet accroissement d'être aurait un caractère exclusivement abstrait et on n'a jamais réussi à le définir comme le critère de la valeur que par une identification qui aurait besoin d'être élucidée entre l'infinité et la perfection. *L'infinité n'est que le chemin de la participation, au lieu que la perfection en est le contenu, la substance.* Elle n'est rien sinon en tant qu'elle se réalise dans le concret et à l'échelle de l'individu. Autrement on serait acculé à réduire la qualité à la quantité et à introduire entre tous les êtres une sorte de concurrence dans l'accroissement, qui ne représente que d'une manière schématique l'émulation dans l'acquisition de la valeur.

3° *Le rôle de l'universel, c'est de créer une médiation entre l'individuel et l'absolu.* C'est dans ce rapport que la valeur apparaît : elle est donc la référence à l'absolu à la fois de notre activité et

(1) Ainsi au niveau de l'individu la valeur morale l'oblige de résister à l'égoïsme, comme la valeur intellectuelle l'oblige de résister à l'opinion.

de tout ce qui est en rapport avec elle, c'est-à-dire de tout ce qui peut nous être donné. La valeur réside donc dans la volonté, ou plutôt dans le double rapport de la volonté avec la source où elle puise et le fruit qu'elle produit. Toutes les choses qui sont dans le monde et qui lui permettent de se soutenir acquièrent une valeur qui leur est propre ; les différents êtres cessent d'entrer en concurrence et, si l'on peut dire encore qu'ils s'accroissent, ce n'est plus par une rivalité qui les oppose, mais dans une sorte de collaboration et de mutualité où chacun d'eux est moyen et fin pour tous les autres, dans une parfaite réciprocité où il ignore si c'est lui qui donne ou lui qui reçoit. Le sommet de la valeur se rencontre lorsque toutes les choses et tous les êtres qui sont dans le monde, au lieu de nous porter ombrage et de faire naître en nous cette pensée que nous serions plus grands s'ils n'existaient pas, sont voulus eux-mêmes par nous afin qu'ils puissent contribuer avec nous à produire cette valeur du monde que nous cherchons sans cesse à dégager et à promouvoir parce que c'est elle qui fait la nôtre.

Ainsi la préférence, loin d'abolir l'universalité, la porte pour ainsi dire en elle : car l'individu sait qu'il fait partie du tout et qu'il a besoin du tout pour le porter, qu'il ne peut comprendre la signification de son existence qu'à condition de se déterminer et de se situer lui-même dans le monde. Or, il est d'abord lui-même un être en général, puis un être de telle espèce, enfin un être unique et distinct de tous les autres, mais qui est tel que la préférence, à mesure qu'il s'individualise davantage, reçoit en lui une forme de plus en plus concrète. Cependant il appartient à la liberté de ne jamais permettre qu'il demeure ainsi enfermé dans les limites de sa nature. Dans sa nature même il ne demeure pas isolé, il est lié à tout ce qui l'entoure ; et on peut distinguer en elle une note fondamentale et des harmoniques, qui la rendent solidaire de tous les individus et de tous les objets qui sont dans le monde. La liberté prend ces harmoniques comme matière. Elle suppose

une rupture de l'activité originaire en une pluralité de puissances différentes entre lesquelles s'exerce la préférence et qui cherchent en dehors d'elle des données qui les actualisent et qui leur répondent. Ces puissances s'accordent entre elles dans la mesure où elles se hiérarchisent, mais elles s'opposent en se combattant dès que leur ordre axiologique se subvertit ou se renverse.

SECTION VI

LA PRÉFÉRENCE ET L'ÊTRE DU TOUT

La préférence n'est pas exclusive

Il faut remarquer que la préférence est toujours une sorte de limitation volontaire, qu'au delà de l'objet de la préférence il y a dans l'être d'autres objets qu'elle néglige ou qu'elle rabaisse, de même qu'au delà de la conscience qui préfère il y a d'autres consciences, dont elle appelle par sa limitation même la possibilité sinon l'existence, et qui ont elles-mêmes d'autres préférences. Cette double limitation montre assez clairement que la préférence, étant un rapport entre le terme sur lequel elle porte et tous les autres, suppose la réalité de ceux-ci au lieu de l'exclure et, soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet, on peut dire qu'il faut les préférences de tous les hommes pour faire un monde. Car si la préférence dégage, dans la totalité de l'être, cet aspect de la réalité qui correspond à une sélection de notre conscience, il faudra une sélection parallèle de toutes les consciences pour faire éclater la richesse infinie à la fois du réel et du possible.

Ce qu'il importe de retenir en effet, c'est que la préférence est positive et jamais négative. Le mot même implique un ordre, mais jamais une exclusion ; on retrouvera ici cette liaison de l'individuel et de l'universel qui nous oblige à penser que la fin qui me convient le mieux est aussi celle qui, au lieu d'exclure les

fins subordonnées ou ajournées, est celle au contraire qui les intègre toutes : car on peut dire à la fois qu'elle les contient et les dépasse, qu'elle les rend possibles et en prépare la réalisation. De là cette impression de suffisance et de plénitude que nous laisse toujours l'action la plus parfaite, si mince qu'elle puisse paraître. Ainsi, la préférence ne rejette pas ce qu'elle subordonne. Et ce que je mets au-dessous peut encore sembler légitimement à un être différent placé dans une autre situation comme devant être au-dessus. Ces distinctions, au lieu d'introduire une relativité absolue dans la préférence, montrent au contraire, comme la vérité de chaque perspective particulière, *qu'il y a un absolu possible de chaque préférence qui exprime non pas l'absolu de la valeur, mais le rapport absolu de tel être particulier avec l'absolu de la valeur* et qui ne se confond pas avec sa préférence actuelle, puisque chacun d'entre nous doit toujours chercher son être propre et sa préférence la plus profonde, au lieu de les subir.

Chaque être particulier est d'abord un faisceau de préférences naturelles. Et s'il ne s'en contente pas, c'est parce qu'il voit les autres qui se déterminent autrement et qui s'étonnent de le voir agir comme il le fait. C'est la rencontre des individus qui se contredisent qui les conduit à chercher les principes sur lesquels ils s'accordent. Ici d'ailleurs, deux voies peuvent s'ouvrir : selon qu'ils cherchent une universalité abstraite ou une spiritualité essentielle qui, loin d'abolir les préférences particulières, les appelle et leur demande de se soutenir, au lieu de se combattre. C'est ainsi que l'amour est universel dans son principe, mais qu'il est toujours l'amour d'un individu pour un autre individu.

Au moment de l'option pourtant la préférence se manifeste par une affirmation qui semble exclusive : ce n'est en réalité qu'une apparence. Car, bien qu'au moment d'agir, il faille opter pour le parti que l'on juge le meilleur, une telle préférence contient toutes les autres en puissance, bien loin de les anéantir. Et le choix unique qu'elle appelle, au lieu d'être exclusif, porte en lui une sorte d'unité

de tous les choix possibles en reconnaissant à chacun d'eux une valeur propre selon les circonstances, les êtres et les temps. Le choix le meilleur est toujours le plus compréhensif, non pas le plus riche puisque nous rétablirions ici la considération de la quantité que nous avons éliminée, mais le plus pur, celui qui enferme la légitimation de tous les autres choix éventuels dont il retient encore l'élément positif, au lieu de l'exclure.

Faut-il dire seulement que le tout doit être préféré à la partie ?

On ne peut pas se contenter de soutenir que la préférence suppose toujours un choix entre les différents aspects de l'être réalisé et les différentes possibilités de l'être réalisable. Car il y a encore une sorte de désir d'embrasser le tout que l'on considère souvent comme la caractéristique de chaque conscience particulière. Et la conscience est-elle rien de plus qu'une puissance pure qui, en s'actualisant, voudrait s'égaler elle-même à la totalité de l'être ? Mais une puissance pure, en tant que telle, ne pourrait pas opter ; pour cela il faut qu'elle *ait* une nature qui donne une matière à cette option, bien qu'elle *soit* elle-même une liberté qui met en question la nature et nous oblige à aller sans cesse au delà. Il en est ici comme de la perception sans laquelle il n'y aurait pas de connaissance, bien que le propre de la connaissance soit de l'outrepasser toujours. Dans la préférence accordée au tout, il faut craindre de donner une valeur métaphysique à des relations fondées sur l'extension, c'est-à-dire sur la quantité, qui n'ont de signification que dans l'abstrait et représentent les relations réelles d'une manière purement schématique en nous dissimulant leur contenu. Or, cette représentation est toujours extérieure et superficielle ; elle abolit la valeur, au lieu de la fonder : le désir, l'égoïsme, l'ambition qui appartiennent également à l'ordre de l'extension, sont si étrangers à la valeur qu'ils paraissent la nier. La volonté d'embrasser le tout exprime, dans le moi individuel, son attachement à lui-même, de telle sorte qu'au lieu de

devenir un moyen au service du tout, il veut seulement mettre le tout à son service.

On peut dire pourtant que la pensée commune des métaphysiciens, des théologiens et des moralistes, c'est que le tout mérite d'être préféré aux parties ; et c'est dans la subordination de la partie au tout que résident ces différentes attitudes de l'individu que nous appelons connaissance, piété et vertu : nous avons toujours à opter entre l'opinion et la vérité, entre le moi et Dieu, entre l'égoïsme et le sacrifice. C'est dire que, dans le tout, ce n'est pas l'extension qu'on a en vue, mais la compréhension, ce n'est pas la quantité, mais la qualité : car Dieu est la souveraine perfection, c'est-à-dire la compréhension absolue et la qualité pure. Et la recherche de la valeur, c'est la recherche en chaque chose de cet élément qualitatif qui est le témoignage même de son essence, c'est-à-dire de son rapport avec Dieu. Sous ces réserves, il faut dire que cette préférence accordée par l'individu au tout sur la partie, c'est-à-dire aussi sur lui-même, apparaît comme le fondement de toutes les préférences légitimes et que les préférences particulières n'ont de sens que dans la mesure où le terme préféré apparaît toujours comme donnant un privilège à la communion sur la séparation. La valeur réside en ce point mystérieux où le bien de chaque chose comme telle ne fait qu'un avec son bien comme partie même du tout.

Parallélisme entre la théorie de l'être et la théorie de la préférence

Il y a à cet égard un parallélisme singulier entre la théorie de l'être et la théorie de la préférence. Car chaque être est un être particulier, mais il est aussi une perspective sur le tout, ou du moins un centre de référence. De même, chaque préférence fait un choix entre les fins de notre activité, mais les embrasse toutes en les mettant à leur rang. Et comme le tout de l'être serait idéalement identique à la totalité des perspectives que l'on peut prendre

sur lui, le tout de la valeur apparaît comme le point de croisement de toutes les préférences que tous les êtres réunis peuvent introduire dans son abondance sans mesure. Mais la préférence constitue un lien beaucoup plus intime que le lien logique entre l'unité et la multiplicité, s'il est vrai que la préférence réalise l'unité du vouloir à travers la multiplicité des vouloirs particuliers, sans lesquels le vouloir lui-même n'aurait plus de contenu : ce qui montre qu'elle dépasse le monde de la représentation et atteint le monde de l'être et ce qui confirme la conception que nous avons exposée de l'identité et de l'opposition entre l'être et l'acte, *l'être ne pouvant être actualisé dans chaque conscience particulière que par un acte de préférence déterminé qu'il dépasse lui-même toujours.* La valeur est donc pour tout être fini un au-delà avec lequel il aspire à coïncider, mais il n'y parviendrait qu'au terme de son développement, c'est-à-dire dans sa propre abolition, de telle sorte qu'il vaut mieux dire que la valeur et l'être doivent être dissociés en chaque point afin de pouvoir coïncider idéalement, c'est-à-dire dans l'absolu. Et la valeur ne se distingue de l'être qu'à partir du moment où nous passons de la volonté infinie à la volonté finie, où le vouloir et le pouvoir, cessant de se confondre, sont devenus inadéquats l'un à l'autre : l'objet du vouloir est alors un objet idéal.

Si les préférences expriment toujours la relation privilégiée de chaque être individuel placé dans une situation déterminée avec le tout de la valeur, on comprend sans peine que toutes les préférences particulières, bien qu'incomparables les unes à l'égard des autres, s'appellent pourtant les unes les autres, loin de s'exclure. *Chacune est l'absolu d'un relatif et l'Absolu lui-même peut être regardé tour à tour comme l'origine de tous les relatifs et comme leur sommet.* Si l'être est donc l'origine et le croisement de toutes les perspectives par lesquelles se définit chaque être particulier, et si la valeur est aussi l'origine et le point de convergence de toutes les préférences particulières, on comprend qu'il n'y ait

aucun aspect de l'Être qui ne puisse entrer dans quelque perspective, ni aucun aspect de la valeur qui ne puisse être l'objet de quelque préférence.

Mais la comparaison peut être poussée plus loin. Car si la perspective a toujours un caractère subjectif et reste pour l'individu le seul moyen par lequel l'être lui est révélé, il en est de même de la préférence : elle est une émotion qui ébranle la sensibilité et qui, en rompant l'indifférence du spectacle qui nous est offert, devient la touche de la valeur. Et, comme la perspective ne nous donne pas l'être, bien qu'il ne puisse transparaître que par elle et à travers elle, de même la préférence ne nous donne pas immédiatement la valeur, mais elle la cherche, elle en est le signe qui peut nous tromper. Aussi a-t-elle toujours besoin de se prouver à elle-même sa propre légitimité.

Dès lors comme il faut toutes les perceptions réelles et possibles pour actualiser le tout de l'Être, il faut toutes les préférences actuelles ou possibles pour actualiser le tout de la valeur. Cependant, il y a une implication si étroite entre les deux domaines qu'il n'y a pas un seul aspect de l'être qui ne puisse être l'objet de quelque préférence dont on peut dire non pas, à proprement parler, qu'elle suppose cet aspect, mais plutôt qu'elle le suscite et le fait naître.

L'absolu de la valeur et les préférences particulières

Il est temps maintenant de conclure sur la relation que la préférence introduit entre la Valeur et les valeurs particulières, qui est inséparable de la relation que la perception introduit entre l'Être total et les formes particulières de l'Être. Il n'y a de préférence que pour une conscience finie, assujettie à une nature et possédant par conséquent un caractère individuel. Il n'y a donc pas d'objet de préférence universel, sauf au sens abstrait et dans la mesure où tous les individus sont assujettis à cette condition commune d'être des hommes et même des êtres finis en général,

assujettis aux mêmes lois et dont les démarches réelles s'inscrivent dans le même schéma. Mais la préférence fonde la multiplicité des consciences et leurs rapports avec la multiplicité des objets : ces deux multiplicités se soutiennent et se répondent. Et leur écart même permet à chaque conscience d'affirmer son indépendance par son comportement à l'égard de ces objets qui, étant les mêmes pour toutes, leur permettent de communiquer.

Dans la préférence, le tout de la valeur sollicite le consentement et la coopération d'une conscience particulière. La préférence se fonde sur la nature individuelle qui, lorsqu'elle est ratifiée et assumée, fonde la vocation. De telle sorte que, dans l'ordre relatif que j'établis entre les préférences, chacune d'elles présente à son rang un caractère incomparable et absolu. Elle témoigne ainsi de son irréductible originalité dans l'économie de l'univers. Corrélativement, il n'y a point d'objet qui ne puisse devenir le point d'application d'une préférence pour quelque conscience particulière qui en dégagera la valeur, ou, ce qui revient au même, en fera un moyen privilégié pour la réalisation d'une valeur dont elle a la charge. Ainsi, il n'y a point de conscience dans le monde qui ne puisse donner à un objet quelconque une certaine valeur, de telle sorte que la totalité de l'être apparaît alors comme étant, selon le point de vue auquel on se place pour le considérer, la matière ou l'instrument qui permettent de réaliser le tout de la valeur. Nous dirons ainsi qu'il n'y a point une seule personne dans le monde qui ne puisse être aimée et même qui ne puisse l'être absolument. C'est de cette possibilité sentie, quand il semble qu'elle ne puisse pas s'actualiser, que résulte souvent la détresse de certaines consciences.

Non pas que l'on puisse établir une correspondance miraculeuse entre les objets et les êtres telle que toute valeur concrète devrait toujours être reconnue par une conscience particulière dont la mission serait en effet de la reconnaître. Car on dira plutôt que la valeur, étant pour ainsi dire infinie en chaque point, même dans sa mani-

festation la plus humble, ne peut être découverte et explicitée que par le témoignage de toutes les consciences à la fois, au moins dans la mesure où chacune d'elles est assujettie à une nature et à un certain développement qui l'individualise, mais qui la limite. Ainsi, il n'est pas trop de tous les êtres qui existent dans le monde pour pouvoir découvrir en chaque point du monde l'absolu de chaque chose, qui est proprement sa valeur. Mais ils s'engagent par une préférence qui, tout en les déterminant, les fait participer au tout de la valeur et jusqu'à un certain point leur en donne l'expérience, c'est-à-dire la possession : ce qui montre assez bien comment le terme de préférence exige, comme le rayonnement dans un amour d'élection, que l'originalité inaliénable de notre être individuel enveloppe une liaison nécessaire avec cette totalité de l'être dans laquelle il ne peut être compris qu'à condition de le comprendre à son tour.

Conclusion sur la préférence

I. — La préférence correspond à l'introduction dans le monde d'un être fini, homme et individu à la fois, dont elle exprime d'abord l'essence particulière, c'est-à-dire les limites, ce qui montre pourquoi la préférence se présente d'abord sous la forme d'une spontanéité instinctive afin de se traduire bientôt sous la forme d'une initiative consciente et d'une responsabilité assumée. A ce moment là, ce qu'elle nous découvre, c'est un ordre idéal qu'il nous appartient de faire régner dans le monde.

II. — La préférence suppose elle-même une pluralité de termes différents réels ou possibles, entre lesquels elle pourra s'exercer. Mais elle ne les suppose pas comme donnés d'abord indépendamment d'elle. En un certain sens, c'est elle qui les fait être, car les différences elles-mêmes correspondent à une analyse intellectuelle du réel qui ne se réalise que sous l'action de la préférence et pour permettre à celle-ci d'entrer en jeu. La préférence a donc une action créatrice.

III. — Les différences de proximité et d'éloignement dans l'espace et dans le temps servent à mesurer les degrés mêmes de l'intérêt que nous prenons aux choses, mais elles ne prennent de sens que comme les cadres de différences qualitatives qui donnent un contenu concret à la faculté de préférer. L'hétérogénéité statique n'est alors que le support ou le symbole de l'hétérogénéité dynamique et la différence pure n'est qu'une expression abstraite de la différence de valeur.

IV. — La préférence s'exerce d'abord à l'égard de l'être comparé au

néant. Sous ce point de vue, elle se confond avec l'être même identifié avec le vouloir-être. Mais ce terme de vouloir-être ou vouloir-vivre possède une ambiguïté singulière puisqu'il est tout à la fois instinct et choix, instinct en tant précisément qu'il est inséparable de la nature d'un être participé qui ne possède rien qu'il n'ait reçu — et choix, en tant que cet être, en retrouvant en lui la source même de la participation, met en jeu sa propre initiative qui le met au-dessus de l'instinct et lui permet de préférer par un acte délibéré le néant à l'être.

V. — Cette initiative suppose encore la possibilité d'une sorte d'abolition ou de refus de l'être tel qu'il est donné et par conséquent de retour au néant, mais par un anéantissement de tout le donné où subsiste toujours l'acte même de l'anéantir qui se replace perpétuellement lui-même à l'origine même de la création. On peut même dire que la caractéristique du sujet comme tel c'est, non pas à proprement parler la faculté de donner un sens au néant, mais d'anéantir seulement ce qui est donné, en tant qu'il est donné, pour se replier sur sa propre possibilité. Cette opposition même du possible et du réel permet de juger le donné et par conséquent de le ratifier, ou bien de le repousser pour le dépasser.

VI. — Enfin, il ne faut pas s'étonner que des considérations de grandeur interviennent ici d'une manière presque nécessaire. Car notre imperfection est liée à notre limitation, de telle sorte que l'accroissement d'être, bien qu'il ne soit pas un accroissement de perfection, en est pourtant le moyen et peut-être le signe, à condition toutefois que l'on entende ici par accroissement d'être non pas l'extension de notre règne sur le plan des phénomènes, mais la régression graduelle en nous de la passivité au profit de l'activité qui, dans le monde des choses temporelles, s'exprime toujours par un dépouillement plutôt que par un enrichissement.

VII. — Ainsi notre être individuel reçoit sa signification la plus haute lorsque la préférence, au lieu de s'appliquer à des fins capables de satisfaire en lui son intérêt séparé, vise un ordre universel dans lequel tout être particulier pourra réaliser comme lui-même sa vocation unique et privilégiée. C'est dire que toutes les préférences déterminées doivent s'effacer devant cette préférence unique dont toutes les autres dépendent, par laquelle nous mettons l'esprit au-dessus de toutes les fins particulières dans une sorte d'indifférence à l'égard de celles-ci, où chacune peut devenir un moyen par lequel l'esprit lui-même se réalise. Et on voit la différence entre une doctrine qui prétend tirer du concept du Tout, toutes ses déterminations : c'est là proprement le panthéisme — et une doctrine qui, tirant de la valeur le principe commun de la possibilité et du passage de la possibilité à l'existence, suppose une conscience hors de laquelle ni l'opposition, ni la relation entre les deux termes ne présenteraient une véritable signification : c'est le théisme (1).

(1) Ainsi le panthéisme de Spinoza se définirait assez bien par l'exclusion de l'idée de possibilité.

BIBLIOGRAPHIE

On groupe ici les études concernant le sentiment de préférence, c'est-à-dire l'expérience de la valeur vécue (« Werterlebnis »), et on renvoie à la bibliographie de la partie suivante, pp. 589-592, la littérature concernant le problème psychologique de l'évaluation affective (« Wertung ») et le problème logique du jugement de valeur (« Werturteil »).

I et II. — Sur la préférence :

ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque*, livre III, 1-4.
MALEBRANCHE. *Traité de Morale* (I. De la vertu, amour de l'ordre).
SCHELER. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913.
PERRY (R. B.). The definition of value, *Journal of Philos.*, XI, 1914.
MISES (Ludwig). *Grundproblem der Nationaloekonomie*, 1933.

Sur le sentiment de présence de la valeur :

LE SENNE. L'Expérience de la valeur, *Giornale di Metafisica*, III, 1948.
KRÜGER (F.). *Der Begriff des absoluten Wertvollen...*, Leipzig, 1898.
WITASEK (Stephan). Zur psychologischen Analyse der ästhetischen Einfühlung, *Zeitschrift f. Psychol.*, XXV, 1898.
GRÜHN (Werner). *Das Werterlebnis*, Leipzig, 1924.
GROOS (K.). *Psychologie und Metaphysik des Werterlebens*, 1932.
PERRY (R. B.). Value and its moving appeal, *Philos. Review*, 1935.
GARNETT (A. C.). *The mind in action : a study of motives and value*, Londres, 1931.

Sur l'indifférence et le choix :

GRENIER (J.). *Le Choix*, P. U. F., 1941.
— De l'Indifférence, *L'Existence*, Gallimard, 1945.
JANKÉLÉVITCH. *L'Alternative*, Alcan, 1938 (chap. III : La métaphysique de l'ennui).
— La Liberté et l'ambiguïté, *La Liberté, Actes... Congrès de Neuchâtel*, pp. 200-208.
LAVELLE (L.). *L'Erreur de Narcisse*, Grasset, 1939 (La double indifférence).
WAHL (J.). Le Problème du choix... dans la philosophie de Jaspers, *Revue de Méta. et Morale*, 1934. Reproduit in *Etudes kierkegaardiennes*, 1935, pp. 510-52.
BAIN. Sur le sentiment d'indifférence, *R. philos.*, 1889, I et 1892, II.
LEOPARDI. *Dialogo di Torquato Tasso del suo genio familiare.*
NOVALIS. *Journal*, trad. franç., 1927 (L'angoisse et l'ennui).
CHATEAUBRIAND. *Le Génie du Christianisme* (L'ennui habite avec un cœur plein un monde vide).
DESCARTES. *Principes de la philosophie* (sur la liberté d'indifférence).
PASCAL. *Pensées* (sur la misère de l'homme dans l'ennui).
— *Discours sur les passions de l'amour.*
FRANÇOIS DE SALES (saint). *Traité de l'amour de Dieu*, Lyon, 1620.
— *Les Vrays entretiens spirituels*, Lyon, 1629 (« La sainte indifférence »).
FÉNELON. *Explications des Maximes des Saints*, Paris, 1697.
CAMUS (A.). *Caligula*, Gallimard, 1946.

III. — LALANDE. *La Dissolution opposée à l'évolution...*
— Philosophie de l'intellect : les Essais d'Emile Meyerson, *Revue philosophique*, 1937. (Sur la suppression des différences).
PASCAL. *Pensées* (L'esprit de finesse comme discernement des différences et intelligence des valeurs).

IV. — Voir la bibliographie des sections VI et VII de la Ire partie, p. 268 et celle de la VIe partie, La hiérarchie des valeurs, p. 651.

V et VI. — LAVELLE (L.). *De l'Etre* (sur la distinction et la solidarité des parties et des qualités dans l'analyse de l'être par le moi).

HÖFFDING (H.). *La Relativité philosophique : Totalité et Valeur*, Alcan, 1924.

Sur l'être du moi dans le sacrifice et le suicide, cf. plus bas p. 652.

Sur l'amitié :

GŒTHE. *Les Affinités électives.*
MONTAIGNE et LA BOÉTIE (« parce que c'estait luy, parce que c'était moy »). *Essais.*
(Cf. Maurice RIVELINE, *Montaigne et l'amitié*, Alcan, 1939).

CINQUIÈME PARTIE

LE JUGEMENT DE VALEUR

CHAPITRE PREMIER

LE DISCERNEMENT DES VALEURS

SECTION I

L'ACTE DE JUGER

La préférence et le jugement de valeur (1)

L'étude de l'acte de préférence devait précéder l'étude du jugement de valeur dont elle est à la fois l'origine et la clef. Et sans doute est-ce parce que la préférence revêt, semble-t-il, un caractère purement individuel et subjectif auquel le jugement donne une forme objective et universelle. Mais leur liaison est beaucoup plus étroite. Car, bien que la préférence soit d'abord sous la dépendance immédiate du désir, elle implique déjà une comparaison entre ces désirs qui ne trouve son expression que

(1) L'expression jugement de valeur a été employée sans doute pour la première fois par Ritschl : elle a eu depuis une singulière fortune.

dans un jugement implicite ou explicite. Et inversement le jugement de valeur considéré sous sa forme la plus précise garde toujours la forme du jugement préférentiel : il est la préférence assumée et justifiée.

La préférence dit Goblot (*Logique des jugements de valeur*, p. 101), *est au jugement de valeur ce que le discernement est au jugement d'existence,* formule que nous n'accepterons point sans réserve, car le discernement est l'acte caractéristique du jugement, celui même qui nous permet de considérer tout jugement, soit de connaissance, soit de valeur, comme étant légitime. Mais on peut dire que le rapport de la valeur à la préférence est en un sens symétrique du rapport du concept au jugement. Telle est la raison pour laquelle la valeur peut apparaître tantôt comme une cristallisation de la préférence, tantôt comme un modèle auquel la préférence doit se conformer ; et l'on ne s'étonnera pas de trouver la même opposition de doctrines à propos des rapports de la valeur et de la préférence et à propos des rapports du concept et du jugement. S'il est vrai que tout jugement implique une relation entre deux termes, il n'en va pas autrement du jugement de valeur. Mais tandis que dans tout jugement de connaissance, la relation est toujours l'implication, dans tout jugement de valeur, c'est précisément la préférence.

On pourrait dire qu'il y a un jugement de valeur simplement positif, de la forme : x *a de la valeur* ; mais il ne peut s'inscrire dans le tout de la valeur que s'il affecte une forme comparative : x *a plus de valeur que* y *et moins de valeur que* z ; nous aurons à nous demander plus tard si un tel ordre hiérarchique intervient entre les différentes valeurs ou seulement, à l'intérieur de chaque espèce, entre les degrés de participation à la même valeur. Dans tous les cas, il convient de reconnaître qu'il n'y a pas de jugement de valeur sans préférence, et que poser une valeur sans prétendre la situer, c'est encore la mettre au-dessus soit de l'indifférence pure, soit de sa contradictoire ou de sa contraire. C'est donc que la

préférence exprime une relation originale que nous établissons entre les termes du jugement de valeur en vertu de cet acte même qui le constitue et qui est un acte de comparaison. Le propre de la préférence, c'est d'évoquer aussitôt cette hiérarchie entre les différentes valeurs dont il faut dire qu'elle caractérise le jugement de valeur par opposition au jugement de connaissance, qui met nécessairement au même rang les différentes espèces de vérité (à moins que l'on y joigne un jugement de valeur qui distingue précisément entre des degrés de vérité : mais alors la vérité elle-même est considérée comme une valeur).

Cependant la préférence qui exprime d'abord le rapport des choses avec moi exprime encore le rapport des choses entre elles en tant qu'elles ont du rapport avec moi. Ces deux sortes de rapports sont inséparables. Ainsi pourrait-on dire de la préférence qu'elle est un rapport entre des rapports. Et on ne s'étonnera pas qu'elle couvre tout le champ de la valeur, puisqu'il n'y a point de valeur particulière qui ne doive être mise en relation à la fois avec le moi et avec tous les autres modes de la valeur.

La relation réciproque du jugement et de la valeur

Il n'y a point de mot qui ait avec la valeur une parenté plus étroite que le mot jugement. Car, d'une part, on ne peut, semble-t-il, prendre possession de la valeur que par un jugement : et dans l'objectivisme le plus décidé de la valeur, la valeur n'est appréhendée que par l'acte même qui la reconnaît comme valeur. Dans le sentiment même de la valeur, il y a un appel vers un jugement possible qui l'éclaire, qui le justifie, qui au besoin le rectifie : toute valeur demande à pouvoir être légitimée comme telle et à pouvoir aussi être communiquée à autrui. Ce qui est la fonction propre du jugement.

Mais inversement il est incontestable que tout jugement implique la valeur d'une certaine affirmation ; il est une discrimination et un choix entre différentes affirmations possibles ; il

met au-dessus de toutes les autres celle-là même qu'il énonce. L'acte par lequel il affirme est un acte par lequel il valorise, ce qui a pu faire penser que c'était cet acte qui était créateur de la valeur, alors *qu'il crée seulement la valeur de l'affirmation, mais non point de l'objet de l'affirmation.* De toute manière, la valeur n'appartenant pas à l'ordre du fait, mais à l'ordre du droit, a toujours besoin qu'on en juge. De telle sorte qu'au sens large il y a réciprocité entre les deux propositions, que toute valeur s'inscrit dans un jugement et que tout jugement est un jugement de valeur, avec cette réserve toutefois que l'objet du jugement peut n'être point la valeur elle-même, mais que le jugement lui-même doit toujours être une affirmation vraie, c'est-à-dire dont la valeur est supposée.

Nous nous trouverions donc ici en présence de la distinction suivante : c'est que la valeur et l'affirmation sont inséparables, mais que je puis tour à tour poser la valeur de l'affirmation ou du contenu même de l'affirmation, ce qui est le sens de la différence que l'on veut établir entre les jugements de connaissance et les jugements de valeur.

Le jugement est si bien l'acte par lequel la valeur est définie, soit qu'il la constitue, soit qu'il se borne à la reconnaître, que la valeur ne peut se révéler à nous que par un jugement et que, lorsque le jugement semble s'appliquer au réel et non point à la valeur, on ne le nomme jugement vrai que pour témoigner de sa valeur par rapport à un jugement faux. Le pouvoir judicatoire qui s'exerce dans le jugement n'a point d'autre rôle que de faire éclater la valeur. On ne peut concevoir la valeur sans une justification de la valeur. Et, par une sorte de pléonasme, nous faisons appel à la « juste » valeur des choses dès qu'elle nous semble discutée ou méconnue (1).

(1) On pourrait encore mettre en lumière ce rapport entre la valeur et le jugement en disant que la valeur, c'est le sens, et le jugement l'acte même qui le discerne.

Avoir du jugement

Il est remarquable que le même mot de jugement désigne à la fois une opération et la faculté de cette opération, comme on le voit dans cette expression : avoir du jugement, ce qui veut dire être capable de discerner ce qui convient de ce qui ne convient pas, l'utile du nuisible, le vrai du faux, le beau du laid, etc., c'est-à-dire précisément de discerner les valeurs sans avoir besoin, ni de savoir, ni d'argumenter. Il y a dans le jugement une sorte de référence à l'essence de la valeur avec une aptitude à la reconnaître dans toutes ses applications particulières qui, au lieu de rompre son unité, contribuent à la réaliser.

En réalité, ce n'est pas par deux fonctions différentes de notre esprit que nous jugeons de la vérité et de la valeur. Avoir du jugement, c'est avoir l'esprit juste dans tous les sens du mot, c'est-à-dire aller au delà de l'apparence trompeuse jusqu'à la réalité qui ne trompe pas, atteindre, derrière les choses qui nous sont données, les significations qui nous permettent de les comprendre, et, derrière les désirs qui nous sollicitent, des valeurs que nous puissions ratifier. Et bien juger, c'est encore reconnaître que l'être des choses, ce n'est pas le phénomène, mais le sens que l'esprit lui donne et que le phénomène manifeste, soit que ce phénomène s'offre à nous du dehors, soit qu'il dépende de nous de le produire. Ici il semble que l'on ait affaire à l'activité d'un être fini qui est l'arbitre de la valeur, soit en ce qui concerne l'appréciation qu'il porte sur les choses, soit en ce qui concerne la transformation qu'il imprime aux choses. On n'oubliera pas pourtant qu'il ne fait que participer de la valeur comme il participe de l'être qui le déborde comme elle ; le propre du jugement, c'est seulement de lui permettre de la saisir. Ainsi la valeur comme la vérité, se découvre à nous dans une sorte de révélation : la vertu du jugement c'est d'empêcher que nous soyions trompés sur elle. Le mot jugement caractérise donc admirablement l'essence de la valeur qui

comporte toujours une réduction du fait au droit, de l'apparence à la vérité et du désiré au désirable. C'est quand le fait ne coïncide pas avec le droit, quand l'apparence s'oppose à la vérité, quand le désiré n'est pas désirable que le jugement se prononce : il mesure l'intervalle qui les sépare, que le propre de la volonté est précisément de remplir. Et le jugement de connaissance, comme le jugement de valeur, n'intervient que lorsqu'il existe une ambiguïté possible entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal. Dans le vrai ou dans le bien ignorés ou possédés le jugement n'a plus à intervenir ; le jugement est discriminatif : il prend naissance quand nous prenons conscience soit de l'erreur pour la convertir en vérité, soit du mal pour le convertir en bien. Et comme on l'a montré, le jugement est une médiation destinée à rétablir la vérité ou la valeur dès que l'une ou l'autre se trouve lésée (cf. Le Senne, *Morale*, p. 554).

La subsomption du particulier sous le général

On considère souvent le jugement comme une faculté qui approuve ou qui condamne l'action déjà faite ou l'action possible, en tant précisément que nous nous la représentons par avance comme déjà faite. Ce qui confirme qu'il suppose la valeur plutôt qu'il ne la crée. En réalité le rôle du jugement, c'est de déterminer la présence ou l'exigence de la valeur dans tous les cas particuliers où elle se trouve engagée. On ne peut la séparer des conditions dans lesquelles elle s'applique, c'est-à-dire se réalise. C'est dans son rapport avec celles-ci qu'elle constitue sa propre essence. Aussi, dans sa forme la plus profonde, le jugement de valeur exprime le caractère fondamental même de la fonction de juger, telle que la définissait Kant par la subsomption du particulier sous le général. *C'est l'art de discerner dans les circonstances concrètes de la vie ce qu'il convient de penser ou de faire.* En cela consiste le vrai discernement de la valeur. Mais ce qui donne l'illusion que c'est le jugement qui

la crée, c'est qu'elle n'apparaît que par lui, ou du moins que c'est en lui seulement que nous prenons conscience du sentiment qui nous la découvre et qui ne devient nôtre que par l'acte qui le rectifie et le justifie. C'est que le discernement de la valeur n'est possible que parce que nous en portons en nous le critère comme nous portons en nous le critère de la vérité. Mais nous savons que nous portons en nous ce double critère non pas comme une connaissance distincte, mais comme un pouvoir dont l'exercice dépend de nous et qui est tel que nous nous trompons souvent dans son exercice. C'est que son originalité, c'est précisément d'accorder l'universel et l'individuel, de nous montrer la relation qui existe entre l'essence commune de la valeur et la mise en œuvre que chacun est capable d'en faire selon le détail de sa situation et l'emploi qu'il fait de ses puissances. La fonction propre du jugement est de nous délivrer de l'universel abstrait et du « on » que les analyses de Heidegger ont rendu célèbre, parce qu'au point où il s'exerce, c'est la personne elle-même qui se constitue dans un acte qui l'engage, mais engage avec elle tout l'univers. On ne s'étonnera donc pas que la faculté de juger soit elle-même confondue avec une sorte de sensibilité à la valeur et qu'elle trouve sa forme la plus pure dans le *goût* qui ne borne pas, comme on le croit, son emploi à l'esthétique et dont on peut dire à la fois qu'il ne fait qu'un avec l'esprit critique et qu'il s'exerce à la manière d'un sens. C'est dans une acception voisine que M. Le Senne parle d'un « tact de la valeur » (*Morale*, p. 21) dont le rôle est précisément de nous rendre attentif à la qualité des choses et à ses plus délicates nuances.

La conscience est toujours conscience de valeur

En caractérisant le jugement par son intention, comme le fait Brentano, on veut dire que le propre du jugement, c'est d'introduire toujours avec lui la valeur, car s'il a le vrai pour objet, c'est par la valeur que l'esprit attache au vrai, soit pour lui-même, soit pour quelque autre fin,

On peut aller plus loin et demander si toute conscience n'est pas conscience de valeur. Car, il n'y a pas de conscience purement spectaculaire. Toute conscience, comme disent les modernes, est engagée. Il n'y a pas une seule de mes perceptions, il n'y a pas une seule de mes pensées, qui n'enveloppe un rapport avec un intérêt que j'y prends, intérêt qui est toujours réel, mais dont je me demande toujours s'il est légitime. Cette interrogation, qui est une interrogation de la conscience sur elle-même, est l'essence même de la conscience. Mais si le point culminant de la conscience réside dans le jugement, c'est parce que dans le jugement la valeur s'affirme et se justifie. Tel est le sens de cette thèse de Rickert que juger « c'est prendre position par rapport à la valeur ». *Je ne puis juger sans éprouver intérieurement le sentiment du devoir que j'ai de juger ainsi et non pas autrement.* C'est ce devoir qui fonde la nécessité du jugement. Le rôle propre de la conscience, c'est de dégager ce devoir, et c'est pour cela que la conscience psychologique et la conscience morale sont inséparables. *Ainsi ce n'est pas assez de dire que la vérité est la valeur propre du jugement. Tout jugement en tant qu'il est un devoir est pour moi le devoir de reconnaître des valeurs.*

Le jugement de valeur juge celui qui le porte

On peut bien dire de chaque conscience qu'elle est juge de la valeur. Mais il faut dire aussi que c'est ce jugement qu'elle porte qui la juge à son tour. La mesure de la valeur des différents êtres réside dans la comparaison entre les jugements de valeur qu'ils sont capables d'assumer. Ce sont ces jugements qui les classent. Nul ne consentira jamais à regarder sa propre conscience comme la valeur suprême qui serait le critère de toutes les autres : poser la valeur, c'est pour elle non pas la dicter, mais la reconnaitre et s'y soumettre, c'est affirmer une forme d'existence qui la dépasse, à laquelle elle entend participer, sans être jamais tout à faire sûre ni de l'avoir discernée, ni de lui être restée fidèle. Dans cette inquiétude sur la valeur, il y a, si l'on peut dire, un signe de sa présence. Par elle, la conscience, loin de s'enfermer dans ses limites, aspire toujours à se transcender.

Si les anciens pouvaient penser que c'est le feu qui est en nous qui connaît le feu, et la terre la terre, combien est-il plus vrai de dire que c'est ce qu'il y

a en nous de beau, de juste et de saint qui discerne tout ce qu'il y a de beau, de juste et de saint dans le monde et l'écart même qui en sépare chaque chose (1). Quand Nietzsche a pu dire que ce sont les maîtres qui créent la valeur, il faut entendre plutôt que ce sont eux qui nous la découvrent : ce qu'ils nous apportent, c'est une révélation, mais dont nous portons en nous la substance et qui est d'abord une révélation de nous-même à nous-même.

Le critère de l'homme compétent

La vertu la plus haute de l'âme, à la fois de l'intellect et du vouloir, qui réunit en elle la force et la délicatesse et par laquelle seule le moi cesse d'être une chose et engage sa responsabilité dans le monde, c'est, dans chaque domaine, *le juste discernement des valeurs*.

Toutefois on peut se demander s'il est possible de tirer des observations précédentes une théorie de « l'homme compétent », seul capable de porter un jugement de valeur et qui en serait lui-même l'arbitre. Il n'y aurait pas lieu de craindre ici le reproche de cercle vicieux, en demandant à l'homme qui a de la valeur de se prononcer lui-même sur la valeur, car le mot valeur n'est pas pris les deux fois dans le même sens ; et pour reprendre une distinction classique, nous dirons qu'il y a entre le premier sens et le second le même rapport qu'entre l'acte et son produit ou entre *la valeur évaluante et la valeur évaluée*. C'est dire qu'on ne remonte pas au delà de l'acte par lequel la vérité est reconnue.

Faut-il reprendre ici le critère de la compétence tel que Stuart Mill l'appliquait à la qualité des plaisirs en disant que celui qui connaît les plaisirs les plus nobles connaît aussi les plaisirs les plus bas, alors que l'inverse n'est pas vrai ? Dirons-nous de la même manière que le savant connaît l'ignorance et le saint le péché, mais que l'ignorant ou le pécheur ne connaissent ni la science ni la sainteté ? Toutefois cette compétence du savant et du saint n'est pas aussi évidente qu'on le croit. Car le savant ne connaît pas et n'a peut-être jamais connu la quiétude de l'ignorance, ni le saint la délectation de certains péchés. Et inversement on peut admettre qu'il y ait un dilettantisme du pécheur et du sceptique qui a traversé la vertu ou la science et la trouve aujourd'hui sans saveur. Enfin, il y a une exaltation de l'âme qui accompagne la poursuite des valeurs spirituelles ; mais il y en a une aussi qui accompagne les jouissances sensibles. Ces deux sortes de joies sont en quelque sorte nécessaires l'une à l'autre, afin de rendre possibles entre elles la comparaison et le choix sans lesquels toutes les valeurs s'écrouleraient pour ne laisser subsister dans le monde que des choses ou des états.

La différence de valeur entre les hommes ne provient pas du savoir qui

(1) Par exemple, Goethe dit admirablement dans un sens tout voisin que « nous ne sommes estimables qu'autant que nous savons estimer » (*Conversations avec Eckermann*, *Fasquelle*, p. 174).

peut toujours être accru et qui peut habiter dans les âmes les plus basses. Elle réside dans une certaine faculté de discerner la valeur des choses, et de savoir la mettre en œuvre dans les moindres événements de la vie. C'est là une aptitude invisible qui ne peut être reconnue que par l'œil le plus exercé et en face de laquelle tous les autres avantages sont eux-mêmes comme rien.

Sur la signification du précepte : Ne jugez point

On terminera par une réflexion sur le sens du précepte évangélique « Ne jugez point ». On voit bien que le jugement dont il faut s'abstenir, c'est un jugement sur autrui, c'est-à-dire sur la personne, et non point sur la vérité ou le bien, c'est-à-dire sur la valeur, dont on ne peut oublier qu'il est l'essence même de la conscience. Car nous ne devons point juger de la volonté même qui met la valeur en œuvre, ni de sa fidélité à l'égard de la valeur ; cette volonté est si secrète que je ne puis jamais en devenir le spectateur, de telle sorte que son intention la plus profonde, en son absolue vérité, n'exprime rien de plus que son rapport avec Dieu et que c'est Dieu seul qui peut en être juge. Tel est le jugement dont l'Evangile commande que l'on s'abstienne. Car c'est vouloir pénétrer dans l'intimité d'un autre, où il est seul avec Dieu. Or, il n'y a point d'intimité où nous puissions avoir accès que la nôtre dans nos propres rapports avec Dieu. Aussi trouve-t-on dans l'Imitation (L, 14, 1) : « En jugeant les autres, on travaille en vain, on se trompe souvent et on fait souvent des fautes, mais en se jugeant et en s'approfondissant soi-même, on travaille toujours avec fruit. »

On n'oubliera pas non plus qu'il y a une valeur propre à chacun, à laquelle il croit, à laquelle il est prêt à tout sacrifier, même quand il se trompe, et qui constitue pourtant la meilleure partie de lui-même. Il s'agirait d'abord de savoir dans quelle mesure il la respecte et dans quelle mesure il la trahit. En face de lui, il arrive que celui qui le juge lui oppose tantôt une valeur qui est aussi la sienne, mais qui ne vaut point pour l'autre, tantôt une valeur commune, c'est-à-dire enregistrée par l'opinion ou par la loi et seulement dans les cas les plus favorables, une valeur assez compréhensive et assez délicate pour embrasser toutes les perspectives individuelles sur la valeur, de manière à pénétrer dans chacune d'elles sans méconnaître pourtant la possibilité de leur accord. *Il n'y a aucun homme qui possède la juste balance.* A aucune autre époque plus qu'à la nôtre on n'a considéré dans tous les ordres, la faculté de dicter des jugements, et en particulier de condamner autrui au nom de la valeur, comme étant le privilège de tout homme : il faut craindre que ce ne soit pas toujours en vertu de l'amour de la valeur, mais que ce soit la passion elle-même qui, dans un dernier excès, prenne la figure de la valeur.

SECTION II

QUESTIONS DE VOCABULAIRE

L'acte d'évaluation : évaluer et valoriser

Si l'on cherche maintenant à définir avec plus de précision l'acte de juger, en tant qu'il s'applique à la détermination soit des valeurs particulières, soit des degrés de la valeur, on pourrait le nommer l'*acte d'évaluer*. C'est lui qui caractérise l'homme et qui donne un sens au monde, selon le mot de Nietzsche que nous avons cité au début de cet ouvrage. On peut dire que le propre de l'évaluation c'est de déterminer la valeur d'une chose et, bien que le terme semble indiquer que la valeur est, pour ainsi dire, un des caractères tiré de la chose par analyse, un tel caractère ne peut apparaître que dans son rapport avec nous.

Mais il importe d'établir une différence essentielle entre deux actions différentes par lesquelles nous introduisons la valeur dans le monde. L'une est une action encore théorique : c'est précisément celle qui consiste à évaluer (comme si on avait affaire à un objet ou à un possible posé d'abord et auquel il s'agirait d'appliquer un jugement de valeur (1)), l'autre consiste à valoriser (comme s'il s'agissait d'imprimer le caractère de la valeur à quelque objet qui ne le comporterait pas d'abord, qui serait offert seulement à la connaissance et indifférent par lui-même à la valeur). La première consiste à mesurer une valeur et la seconde à conférer une valeur à un objet ou à accroître celle qu'il possédait déjà. L'évaluation suppose une valeur qu'il s'agit seulement de reconnaître, mais la valorisation introduit pour ainsi dire la valeur dans les choses dont nous pouvons aussi la bannir, comme en témoignent les mots dévaloriser ou revaloriser (2). Et bien que ces termes soient employés surtout quand il s'agit des valeurs économiques, on peut dire qu'ils

(1) Il importe même de remarquer que pour l'intellectualisme, la vérité est l'unique valeur.

(2) Nous emploierons le mot valorisation chaque fois qu'il s'agira de donner de la valeur à une chose qui en était dépourvue, de revalorisation chaque fois qu'il s'agira d'en redonner à une chose qui en avait perdu. La dévalorisation est la désignation de cette perte accidentelle ou volontaire : et on emploie aussi le mot de dévaluation s'il s'agit de constater le fait plutôt que l'action qui le produit. Ce dernier mot évoque un corrélatif positif : valuation (ou quelquefois valutation) qui n'est pas entré dans l'usage de notre langue. Il faudrait encore tenir compte de l'emploi que l'on fait du mot *transvaluation* qui désigne une transformation des valeurs et parfois un renversement de toute valeur dans son contraire, comme Nietzsche a prétendu le faire.

s'appliquent à tous les domaines de la valeur et que, partout où son activité s'exerce, la valeur d'un homme dépend de son pouvoir de valoriser toutes choses. Il conviendra encore de remarquer que ces deux termes évaluer et valoriser correspondent assez bien, en ce qui concerne la valeur, aux deux fonctions fondamentales de la conscience, la connaissance d'une réalité déjà donnée, et la volonté qui est toujours créatrice d'une réalité nouvelle. Dans le jugement de valeur, ces deux actions ne peuvent pas être séparées : c'est un jugement indivisiblement théorique et pratique, c'est-à-dire qui exige toujours une action qui lui soit conforme. On dira peut-être qu'ici la création porte sur la valeur de la chose plutôt que sur la chose elle-même ; mais, outre qu'il faut souvent créer la chose pour créer la valeur, et que même la création de la chose est un moyen de créer la valeur de la chose, on observera que l'acte de la volonté n'est jamais une création véritable, mais seulement une modification de la réalité, modification qui s'applique toujours à une donnée et qui n'est possible sans doute que pour lui ajouter une valeur qui lui manquait. Tant il est vrai que la valeur est impliquée toujours à la fois dans l'être et dans l'acte, et permet seule de comprendre, comme on l'a montré dans les deux chapitres précédents, les différences entre leurs modalités, leur opposition ou leur connexion.

Dira-t-on qu'il existe des valeurs vitales indépendantes du jugement que la conscience porte sur elles ? Mais il faut que l'homme les évalue, c'est-à-dire les situe parmi toutes les autres et aussi qu'il les valorise, c'est-à-dire qu'il les subordonne à des valeurs supérieures sans lesquelles elles se tourneraient contre la valeur absolue, au lieu de la servir. Cette exigence d'évaluer à nouveau et de revaloriser sans cesse toute valeur qui s'offre à nous du dehors, est la vie même de la conscience. Car toute opération de la conscience, si on y regarde de près, est une évaluation, mais à travers cette évaluation, la seule chose qui compte est l'impérieux besoin pour le sujet de valoriser toute chose afin de se valoriser lui-même : car demander seulement si la vie elle-même a de la valeur, c'est s'interroger sur la valeur qu'elle nous permet d'assumer.

Il est remarquable que le mot évaluer puisse s'appliquer aussi bien à la grandeur qu'à la valeur. Mais c'est seulement parce que ce mot évoque toujours la faculté de juger en tant qu'elle se fonde sur une relation établie entre deux termes, selon l'un ou l'autre de leurs caractères communs. Toutefois, il importe d'observer que déjà, dans l'*évaluation* d'une grandeur, il ne s'agit pas proprement de la mesurer, mais plutôt de présumer sa mesure en se fondant, comme dans l'appréciation des valeurs, sur *une vue intuitive qui exclut toute médiation*, ce qui nous apporte déjà une indication intéressante sur le caractère original du jugement de valeur comme tel. Ainsi les mots évaluation (ou appréciation) sont employés l'un et l'autre pour désigner les jugements que l'on porte sur la quantité, là où précisément on ne peut pas la mesurer et où par conséquent on se contente pour en juger d'une certaine *qualité de la quantité*. L'évaluation spontanée est toujours impliquée dans la préférence ; mais c'est l'évaluation réfléchie qui la justifie. Et la valeur est toujours une préférence objectivée et ratifiée.

Les deux expressions jugement de préférence et jugement de valeur

On regrette même que dans l'usage courant, l'expression jugement de valeur l'ait emporté sur l'expression jugement de préférence. Dans le même sens l'expression jugement de connaissance est, elle aussi, supérieure à l'expression jugement de réalité ou jugement d'existence. L'expression jugement de préférence aurait sur l'expression jugement de valeur un double avantage : celui d'accuser l'origine subjective de la valeur et de la faire résider dans un acte qu'il faut que la conscience accomplisse. Au lieu que le mot valeur semble désigner seulement la projection de la préférence dans un objet réel ou idéal. L'emploi du mot préférence nous mettrait d'emblée en présence d'une activité valorisante, c'est-à-dire de l'opération même qui engendre la valeur, et qui l'engendre comme l'intelligence elle-même engendre la vérité, en tant que celle-ci est elle-même une valeur.

Cependant la préférence ne se change en valeur qu'à condition de fonder le préféré sur le préférable. Car on sait bien qu'il n'y a de jugement véritable que celui qui, au lieu de m'ériger moi-même en juge, forme pour ainsi dire un principe sur lequel j'accepte moi-même d'être jugé. Dans ces limites et avec ces réserves, on peut dire que la valeur exprime dans le langage des choses ou des fins non pas seulement l'objet de l'activité préférentielle, mais son produit.

Durkheim toutefois nous avertit de ne pas confondre la préférence qui n'est qu'un fait avec le jugement de valeur qui le légitime. (*Jugements de vérité et jugements de valeur*, R. M. M. juillet 1911.) Mais on peut dire qu'il n'y a pas d'état de conscience qui puisse être dissocié de l'activité de l'esprit : partout où elle agit, la conscience entre en jeu tout entière. Ainsi on ne saurait méconnaître qu'il n'y ait dans la préférence un élément intellectuel enveloppé ou supposé et dont le jugement de valeur apparaît seulement comme étant en quelque sorte la prise de possession, la vérification et, s'il y a lieu, la rectification. En cela consiste précisément le passage du préféré au préférable, d'un sentiment qui s'éveille en nous et dont l'intensité est plus ou moins grande à un acte de la réflexion qui en éprouve la qualité.

Apprécier, estimer et priser

Les mots apprécier, estimer, priser, introduisent dans l'exercice de la préférence une signification qui la justifie. Tout d'abord on peut dire qu'ils portent tous trois principalement sur des valeurs positives. C'est pour cela qu'ils ont tous trois un contraire : déprécier, mésestimer, mépriser. Ces trois mots et leurs trois contraires peuvent être pris indifféremment et s'appliquer à toute l'échelle des valeurs positives et négatives. Mais bien que chacun d'eux convienne ainsi à toutes les espèces de valeurs, le mot apprécier, qui étymologiquement se réfère au prix d'une chose plutôt qu'à sa valeur,

a pourtant une signification plus subtile que le mot évaluer et marque mieux les nuances d'une même valeur et peut-être son caractère proprement humain ; dans l'homme, il s'applique également aux dons, aux talents et aux mérites. Et si dans son acception générale, il s'emploie comme évaluer, on peut dire pourtant que l'évaluation se fonde sur un critère plus intellectuel et plus objectif, l'appréciation sur un critère plus personnel et plus subjectif. Enfin il a presque toujours un sens laudatif, comme on le voit quand on l'emploie absolument ; déprécier au contraire marque une intention de rabaisser un objet, et de le rabaisser même au-dessous de sa valeur réelle. Mais la compétence requise pour apprécier les choses à leur juste valeur fait que l'on ne dit pas seulement en bonne part qu'une chose est appréciée, mais aussi que quelqu'un sait l'apprécier. Et dans l'appréciation, la distinction qualitative compte plus que la simple différence du plus et du moins.

On trouverait les mêmes résonances dans le mot estimer qui a deux sens très différents selon qu'il s'applique aux choses ou aux personnes. Dans le premier cas, il désigne l'évaluation du prix comme apprécier, dans son acception primitive ; dans le second sens, il désigne la bonne opinion que l'on a de quelqu'un, en considérant surtout en lui plus particulièrement les dispositions secrètes du désir ou du vouloir. L'estime va toujours à la personne : elle porte sur des biens spirituels qui peuvent être cachés ou ignorés.

Priser est déjà archaïque ; on voit sa relation immédiate avec prix : il arrive qu'il implique l'idée d'un arbitre, comme le montre l'expression commissaire-priseur. Quand on s'en sert encore, peut-être l'applique-t-on de préférence à des biens dont la valeur est relativement petite. Mais il garde toute sa force dans le négatif *mépriser* qui n'implique pas nécessairement cette faute de jugement que l'on rencontre presque toujours dans déprécier ou mésestimer.

Cependant on voit que la faculté qui s'exerce dans les actes d'apprécier ou de priser prétend à une juridiction universelle. Ces trois mots sont d'ailleurs instructifs, puisque d'une part, ils se réfèrent à l'idée d'une comparaison ou d'une mesure entre les objets de la préférence et que, d'autre part, ils gardent toujours un caractère laudatif et cela parce qu'ils cherchent également à nous faire saisir, au delà du phénomène qui se montre, son essence la plus profonde considérée dans son affinité avec nous-même et en nous-même avec notre esprit (1).

Quand l'objet du jugement dépasse toute mesure, on dit qu'il est inestimable ou inappréciable, ce qui indique non point un manque, mais un surplus qui évoque l'infinité ou le tout de la valeur.

(1) On pourrait rapprocher de ces différents mots le mot *coter* qui, dans son acception la plus simple, désigne une évaluation numérique et, comme tous les mots précédents, s'applique d'abord aux valeurs économiques (on dit par exemple la cote de la Bourse) qui trouve un emploi privilégié dans le langage des examens et sert quelquefois d'une manière un peu triviale à désigner l'estime subjective et quelquefois partiale où je tiens la personne elle-même.

Enfin il est remarquable que, dans tous ces mots, le jugement n'implique point de preuve, mais seulement le sens droit et une certaine compétence qui font que c'est le privilège de quelques-uns qui méritent qu'on les consulte.

L'approbation

Approuver ou désapprouver s'appliquent plus nettement que les mots précédents à l'action dès que la volonté entre en jeu : il s'y joint encore cette idée qu'une telle action, je l'aurais faite ou ne l'aurais pas faite mienne. Quand la valeur remonte à sa source, elle suppose toujours une approbation ou une désapprobation que le propre du jugement de valeur est de justifier. Ainsi le jugement de valeur pourrait être nommé un jugement d'approbation et il faut entendre par approbation *la conformité reconnue de ce qui est avec ce que nous voulons qui soit.* Nul sentiment ne nous apporte jamais les marques de la valeur que par un enveloppement de ce jugement qui, il est vrai, peut demeurer implicite : la joie véritable exprime toujours une participation réelle ou idéale à la création d'une telle conformité ; le respect s'adresse à la volonté même de produire cette conformité en tant qu'une telle volonté se détache de l'activité spontanée ou habituelle ; l'estime va à la personne même en qui réside cette volonté, en tant qu'elle ne cesse de la maintenir en elle et de la régénérer ; l'admiration enfin porte tantôt sur le pouvoir, tantôt sur la personne et tantôt sur son ouvrage, en tant qu'on y découvre toujours un dépassement à l'égard de l'expérience la plus commune.

SECTION III

LES JUGEMENTS DE RÉALITÉ ET LES JUGEMENTS DE VALEUR

Privilège du problème du jugement dans la philosophie française

Le problème de la valeur n'a été abordé en France depuis la fin du XIXe siècle que sous la forme d'une distinction à établir entre deux sortes de jugements : les jugements de réalité et les jugements de valeur. Il est déjà très remarquable que dans notre pays la valeur n'ait retenu l'attention que par son rapport avec le jugement, c'est-à-dire avec un acte de la conscience qui la reconnaît et qui en décide. Car si la vérité se distingue de la valeur, encore faut-il qu'il y ait un critère de la valeur, comme il y a un critère de la vérité. Un jugement n'est pas une simple affirmation que nous portons sur la vérité ou sur la valeur. C'est une affirmation que nous portons à bon escient, qui est droite, légitime et juste, c'est-à-dire que nous pouvons justifier comme tous les jugements véritables.

La position du positivisme scientifique

Seulement le rapport du fait et du droit peut être interprété de deux manières différentes, comme le montrent les deux attitudes opposées du positivisme et de l'idéalisme. Le propre du positivisme, c'est de soutenir que tout jugement doit avoir un contenu, c'est-à-dire est un jugement de réalité dont on doit demander simplement s'il est vrai ou faux. Quand on oppose les jugements de valeur aux jugements de vérité, c'est qu'on confond les premiers avec les exigences du sentiment et du vouloir. Mais nous ne pouvons avoir d'autre ambition que de décrire celles-ci comme des faits et d'expliquer comment elles se sont formées. Car l'illusion fondamentale de la conscience, c'est de penser qu'elle peut tirer de son propre fonds des affirmations valables, alors que toute affirmation tire sa justification des causes qui la déterminent. C'est ainsi que la connaissance tend à se substituer par degrés à tous les préjugés de la subjectivité : elle les dissipe en les expliquant.

On fait remarquer encore que la dissociation du jugement de connaissance et du jugement de valeur est tardive, qu'elle n'a point encore achevé de se réaliser et que c'est l'objet propre de la science d'y parvenir à travers des résistances qu'elle n'achève jamais de vaincre. Qu'est-ce en effet que la mentalité prélogique sinon une impossibilité de distinguer entre la connaissance et la valeur, c'est-à-dire de considérer aucun objet en lui-même indépendamment de sa résonance dans ma sensibilité et même d'une intention supposée qui manifeste en lui à mon égard une présence bienfaisante ou malé-fique ? Les modernes, au contraire, distinguent avec soin les deux notions ; mais l'on peut dire que la méthode scientifique, quand elle est poussée jusqu'au dernier point, tend à absorber la valeur dans la réalité. Ainsi le positivisme considère simplement comme un fait que les hommes, aux époques différentes de l'histoire, ont eu des tables de valeur différentes. La question de la légitimité de la valeur et de sa justification par d'autres raisons que par les circonstances mêmes où elle a été affirmée, non seulement ne se pose pas, mais encore paraît absurde. Dès lors, s'il faut reconnaître qu'il n'y a pas de jugement sans matière, on comprend que le positivisme soit amené nécessairement à distinguer seulement des jugements dont la matière nous est apportée par les sens et des jugements dont la matière nous est apportée par les mœurs.

La position des sociologues

On trouve la même conception positiviste de la valeur chez tous les sociologues, en particulier chez Durkheim, malgré ses dénégations et le souci qu'il a de ne pas vouloir confondre les jugements de valeur avec les jugements de réalité. Dans une communication célèbre au Congrès de Bologne sur les jugements de réalité et les jugements de valeur, Durkheim cherche à établir, comme on l'a montré au chapitre précédent, que le jugement de préférence n'est lui-même que l'expression d'un fait, tandis que la valeur est une sorte de

jugement sur ce jugement ou de conversion dans ce jugement même du fait en droit. C'est donc bien, semble-t-il, que les jugements de valeur, au lieu d'exprimer un caractère qui se trouve dans le réel, appellent une conformité des choses avec un idéal. Cependant, cet idéal lui-même ne peut être que d'origine sociale. Dès lors, on est bien obligé de reconnaître qu'il est une réalité à sa façon, de telle sorte qu'il y a nécessairement des caractères communs entre le jugement de réalité et le jugement de valeur. Bien plus, dans le même article, Durkheim fait observer justement qu'il y a des idéaux de valeur et des idéaux de réalité — qui sont les concepts — et dont on voit bien qu'ils introduisent entre l'être et la valeur un rapprochement singulièrement étroit (comme il apparaît déjà dans la double acception ontologique et qualitative où nous prenons le mot essence). Ainsi, non seulement l'idéal est un aspect de la réalité, mais encore le concept qui nous fait connaître le réel est lui-même une « construction de l'esprit » et ne se réduit pas à une simple donnée de l'expérience. La différence entre les jugements de réalité et les jugements de valeur, c'est donc que, dans les premiers, l'idéal n'est rien de plus qu'un symbole de la chose, au lieu que, dans les seconds, c'est la chose qui est plutôt le symbole de l'idéal, c'est que si les premiers sont une transcription du donné, les seconds ajoutent au donné, bien que ce qu'ils lui ajoutent soit emprunté à un donné d'une autre sorte.

On voit que la distinction des deux sortes de jugement rappelle au moins en apparence la distinction que nous ferions entre la participation en tant qu'elle est effectuée et la participation en tant qu'elle ne cesse de nous solliciter et de nous dépasser ; mais il y a cependant une différence essentielle : car le social même est un fait dont nous subissons la contrainte, il est l'origine et l'arbitre du jugement de valeur alors qu'il devrait, comme tous les faits, lui être soumis : de telle sorte que, loin de sortir des limites du positivisme, ce qu'on prétend nous montrer, c'est seulement que le positivisme peut être assez élargi pour permettre de réduire l'idéal à un certain ordre de faits auquel on accorde une sorte de privilège.

L'aveu de Lévy-Bruhl

Il importe de rappeler cet aveu de Lévy-Bruhl qui constitue la substance même de son livre sur *La morale et la science des mœurs*, que s'il y a une vérité proprement théorique, il n'y a pas de théorie morale, c'est-à-dire de théorie de la valeur : le propre de la théorie, c'est seulement de nous faire connaître ce qui est. La morale est un art qui présuppose sans doute une fin — comme tous les arts — mais sans que cette fin puisse être examinée, ni discutée ; elle appartient elle-même à l'ordre des faits et se confond sans doute avec l'utilité, dont la valeur est évidente, c'est-à-dire est nécessairement poursuivie et voulue. On voit donc à quel point se trouve rabaissé ici le rôle de la conscience ; car on la consulte sur les moyens, mais non point sur la fin. C'est comme si cette fin lui était proposée et pour ainsi dire imposée du dehors, apparemment par l'instinct et par le milieu, au lieu d'être un appro-

fondissement de soi et de nos exigences intérieures les plus essentielles, même quand il faut que nous luttions pour les réaliser contre l'instinct ou contre le milieu (1).

L'École de Vienne

On peut citer encore l'Ecole de Vienne, qui est une forme radicale du positivisme, mais tend à réduire, comme les écoles sociologiques, le jugement de valeur au jugement de réalité. L'opposition du réel et de l'idéal perd ici toute signification. Le fait qui est l'arbitre de la valeur, c'est le plaisir, de telle sorte que la valeur appartient à l'ordre du sentiment et non point à l'ordre de la connaissance. Et si l'on se place sur le terrain de la logique, qui est le terrain privilégié de cette Ecole, on trouve, en particulier chez Carnap, cette affirmation qu'une proposition ne mérite d'être affirmée que si elle est vérifiée et que l'expérience seule la vérifie ; or, quand elle est vérifiée, c'est un jugement, qui doit être un jugement vrai, ou encore un jugement de réalité ; quand elle ne l'est pas, loin d'être un jugement de valeur, ce n'est pas un jugement du tout. Mais cette intransigeance ne convaincra que ceux qui veulent réduire toute la réalité à l'objet et qui refusent d'admettre qu'il y a aussi une activité de l'esprit dont l'essence est d'aller sans cesse au delà, afin de s'éprouver elle-même dans la création et la confrontation incessante de tous les possibles. L'opposition et la relation des possibles est le cœur même de toute théorie des valeurs.

L'axiologie ne peut pas se réduire à la science positive des valeurs

Si les valeurs auxquelles nous sommes attachés, auxquelles nous sommes prêts à sacrifier notre vie, s'expliquaient uniquement par certaines dispositions de notre nature ou par les caractères du milieu où nous sommes placés, on pourrait dire qu'elles s'écrouleraient comme valeurs. Nous ne parviendrions jamais à garder la foi en elles au moment même où nous penserions qu'elles s'imposent à nous en vertu d'un ordre naturel qui détermine seul notre assentiment. Découvrir la *cause extérieure* de cet assentiment, c'est ne plus pouvoir le donner. Nous voulons qu'il ait sa source en nous et non pas hors de nous. Et cela est si vrai qu'on ne trouve pas d'autre moyen de nous détacher des valeurs auxquelles nous croyons que de chercher à les expliquer non plus par cette sorte

(1) On trouvera une critique intéressante de la théorie de Lévy-Bruhl dans le livre de M. Gurvitch : *Morale théorique et science des mœurs*, P. U. F., 1937.

d'engagement personnel qui seul est capable de sauver leur dignité à nos yeux, mais par des influences déterminantes qui ont agi sur nous pour ainsi dire à notre insu. Nul ne doute que ce ne soit là comme si l'on nous montrait que les valeurs auxquelles nous avions cru jusque-là n'étaient rien de plus que des illusions. Là est le vice profond de toute réduction de l'axiologie à une science positive des valeurs pratiquées : elle est la négation de toute axiologie véritable.

Mais la dissociation que la science a cherché à établir entre l'objet et la valeur va nous permettre de constituer la théorie des valeurs sur une base plus solide. *C'était une superstition qui réduisait l'objet à la valeur. C'est une profanation qui réduit la valeur à l'objet.* Il faut passer entre ces deux extrêmes : la critique scientifique a réussi à montrer que l'objet ne doit pas être confondu avec la valeur. Il ne faut pas que ce soit pour faire de la valeur même un objet ; il faut que ce soit pour maintenir à l'esprit qui juge de la valeur la fonction qui lui est propre ; on verra qu'en posant sa propre valeur, il pose aussi la valeur de tout objet où il pourra reconnaître sa propre présence, c'est-à-dire la satisfaction de ses exigences les plus essentielles.

La connaissance, ou le rapport des choses avec l'intellect, et la valeur, ou leur rapport avec le vouloir

La distinction de la vérité et de la valeur trouve son expression dans ce trait de Malebranche que « la vérité est le rapport des choses entre elles et la bonté, leur rapport avec nous ». Mais ce texte doit être interprété.

Car, le rapport des choses entre elles ne peut pas être dissocié de leur rapport avec nous, c'est-à-dire avec notre conscience qui les distingue et qui les unit. Dès lors, il faut dire du jugement de connaissance qu'il exprime seulement la relation de tous les aspects du monde avec l'intellect, qui ne considère en eux que leur réalité, au lieu que le jugement de valeur exprime leur relation avec la volonté, qui ne considère que ce que nous voulons qu'elles

soient ou voudrions qu'elles fussent. Ainsi dans le jugement de connaissance, le rapport des termes entre eux prime leur rapport avec le sujet qui n'intervient que pour permettre à la réalité d'être posée, au lieu que, dans le jugement de valeur, leur rapport avec le sujet prime le rapport des termes entre eux qui n'a de sens que pour permettre au sujet de se réaliser. Le jugement de réalité exprime l'exigence la plus haute de l'intelligence, comme le jugement de valeur exprime l'exigence la plus haute de la volonté. On peut dire que percevoir ou connaître, c'est mettre les choses en rapport avec notre esprit de manière à les inscrire dans le monde : mais, les évaluer, c'est les mettre en rapport avec notre esprit de manière à en faire les véhicules de son action et les instruments de sa victoire sur le monde.

Le jugement de connaissance pose la chose comme déjà réalisée, il cherche à en prendre possession, il la prend telle qu'elle est : elle s'impose à lui avec un caractère de nécessité. Le jugement de valeur la considère dans l'intention ou dans l'acte qui l'a réalisée ou qui la réalise, mais qui aurait pu ou pourrait la réaliser autrement. Le jugement de connaissance n'atteint jamais que l'être qui se montre ou l'être considéré, si l'on veut, dans sa manifestation, au lieu que s'interroger sur la valeur, c'est s'interroger sur l'être considéré dans son essence, c'est-à-dire dans le secret de sa création ou dans la raison invisible qui le justifie.

Distinction entre l'indicatif et l'impératif

On ne peut donc pas se contenter de reprendre la distinction kantienne entre les jugements d'ordre théorique et les jugements d'ordre pratique, ni de creuser entre eux un fossé infranchissable, comme on le fait quand on considère les premiers comme ayant un caractère indicatif et les seconds, comme ayant un caractère impératif. A quoi il ne suffit pas d'ajouter que d'un indicatif on ne peut jamais tirer un impératif, comme le déclare Lalande : « On ne peut prouver un jugement de valeur ou un jugement d'obligation qu'en les faisant respectivement sortir d'un autre jugement de valeur ou d'obligation. Si quelqu'un n'admet aucune affirmation de la forme *mieux vaut ceci*, ou de la forme *on doit faire cela*, quelle démonstration pourrait-on

lui donner ? Il se trouverait précisément dans le cas d'un homme qui demanderait son chemin en disant qu'il ne sait où il veut aller, ni même s'il veut aller quelque part. » Ce qui est vrai sans doute et atteste le caractère intuitif qui est inséparable de la valeur, en montrant qu'il y a en elle une exigence de réalisation sans laquelle elle ne serait pas proprement la valeur. — Cependant on observe que la connaissance met en jeu la nécessité en deux sens différents, puisque la nécessité exprime d'abord les conditions abstraites de possibilité du fait comme tel, qui font que, sans elles, le fait serait proprement impossible ; et comme l'existence du fait ne peut être tirée de ses conditions de possibilité, il affecte encore un caractère de nécessité empirique, qui est le contraire de la nécessité rationnelle, et sans laquelle pourtant celle-ci n'atteindrait jamais le réel. Or, il arrive, quand on considère la valeur qu'on a affaire encore au même rapport, mais en quelque sorte transposé. Ici, en effet, le passage du possible au réel n'est plus un simple constat de l'expérience, il est l'effet de la volonté, soit qu'elle le produise, soit qu'elle s'y associe et y consente ; et la rationalité s'exprime bien alors par une exigence impérative et non point par une exigence apodictique ; la nécessité et l'obligation ne sont rien de plus que l'expression même de la souveraineté de l'esprit en tant qu'il dicte sa loi, là au réel et ici à l'action. Mais il est toujours possible que l'individu lui échappe par la défaillance de l'attention ou du vouloir : ce qui le fait tomber tantôt dans l'erreur et tantôt dans la faute où la nécessité empirique règne toute seule.

On n'oubliera donc pas l'interpénétration réciproque des deux fonctions théorique et pratique de la conscience, puisque le passage du sensible au concept ne peut se faire que par l'acte de la volonté et que le passage du désir à la volonté ne peut se faire que dans la lumière de l'intellect. Toutefois, puisque l'ordre hiérarchique des valeurs n'est pas seulement perçu et conçu, mais éprouvé et vécu, c'est que l'on quitte ici le plan de la représentation pour accéder dans celui de l'action. Dans le premier cas, ce que l'on cherche, c'est la rationalisation du monde, dans le second cas, c'est la rationalisation de l'activité même qui cherche à se réaliser dans le monde.

Le monde, objet commun de l'intellect et du vouloir

On est conduit ainsi à se demander s'il n'y a pas deux degrés de la vérité, des vérités proprement objectives qui n'intéressent en nous que l'intellect et des vérités spirituelles dans lesquelles

la volonté se trouve engagée, des vérités en quelque sorte statiques auxquelles nous demandons seulement de nous donner une représentation fidèle du réel et des vérités proprement dynamiques qui mesurent dans la conscience elle-même les degrés de son ascension ou de sa déchéance.

On pourrait dès lors aller jusqu'à dire que la vérité et la valeur sont deux expressions différentes du même monde en tant qu'il est l'objet de l'intellect *ou* l'objet du vouloir. Toute vérité en effet porte sur une relation entre certains éléments du réel et, de proche en proche, appelle une relation avec tous les autres, ce qui montre qu'elle enveloppe d'une certaine manière le tout de l'être dont tout jugement constitue une sorte d'analyse. C'est dire encore qu'en lui le tout de l'esprit est toujours à l'œuvre et qu'il est à la recherche d'une nécessité qui se présente toujours sous une forme hypothétique. On dira de même que toutes les valeurs sont des valeurs particulières et que pourtant chacune d'elles implique toutes les autres, c'est-à-dire ce tout indivisible de la valeur où le vouloir ne cesse de puiser et qu'il ne réussit jamais à exprimer que sous des formes limitées et imparfaites. Seulement, *cette nécessité hypothétique qui était l'objet propre de la connaissance scientifique se convertit, dès que la valeur est posée, en une obligation catégorique.*

C'est que la connaissance que la raison nous donne suppose un monde déjà donné et ne contribue nullement à le créer ; au lieu que la raison, dans l'ordre pratique, évoque toujours une participation de l'activité créatrice à laquelle la volonté particulière offre un passage plus ou moins étroit. Mais c'est dire que la valeur est ontologique et la connaissance seulement représentative.

La vérité et la valeur s'opposent comme le connaître et l'être

L'opposition entre l'intellect et le vouloir apparaîtrait en effet plus clairement si l'on s'apercevait que la vérité appartient

à l'ordre du connaître, au lieu que la valeur, malgré le paradoxe, appartient à l'ordre de l'être. Car la connaissance porte toujours sur le réalisé, c'est-à-dire sur l'être tel qu'il nous apparaît, ou sur le phénomène, tandis que la valeur porte sur l'acte qui le réalise, elle est le fondement sur lequel il s'appuie et qui le justifie. La première tend toujours à considérer l'être comme donné : elle en prend possession après coup. On conviendra que tel est en effet le caractère propre de la science et que toute connaissance prend naturellement une forme scientifique. Au contraire, la valeur étant ontologique, n'est le phénomène de rien : elle est l'être même considéré en tant qu'il est voulu et, qu'en se voulant, il crée ses propres raisons. La connaissance qui nous découvre le réel nous rend en quelque sorte extérieur à lui. Elle le détache de nous dans la représentation même qu'elle nous en donne : connaître, c'est mettre en relation avec soi une chose qui n'est pas soi. Ainsi, l'intelligence prend la responsabilité de notre connaissance, mais non point de l'objet de notre connaissance. Il n'en est pas ainsi de la valeur qui ne peut être pensée sans être aimée et vécue ; et c'est quand l'objet de la connaissance est aimé et vécu qu'il devient lui-même une valeur.

Dès lors, si la connaissance et la valeur paraissent s'opposer, c'est précisément parce que la valeur ne peut jamais devenir pour nous une représentation. Car il n'y a de représentation que du phénomène. *Le propre du phénomène, c'est d'être pour nous un problème ou encore d'être incapable de se suffire. C'est le contraire pour la valeur, qui est une solution, et dont le caractère le plus remarquable, c'est sa suffisance, qui contente le vouloir.* Nul ne cherche rien au delà et chacun cherche son reflet dans toute chose. Il n'y a que la valeur dans le monde dont la justification réside dans son essence même. Aussi ne peut-on pas la connaître, mais seulement la reconnaître.

Le jugement de valeur, ou l'être en tant qu'il est digne d'être voulu

Il est impossible d'identifier la valeur avec l'être réalisé puisqu'elle se définit toujours par opposition avec lui. On ne peut pas non plus la considérer simplement comme un possible pur, puisqu'elle est une certaine qualification du possible, qu'elle n'est point logique, mais dynamique et qu'elle est inséparable d'un sujet, non point en tant qu'il pense un pur objet intelligible, mais en tant qu'il engage en elle son vouloir et sa vie. Aussi, tandis que la connaissance ne se prononce que sur le possible réalisé, la valeur se prononce sur le possible en tant qu'il est, qu'il était, ou qu'il sera digne de l'être. Le jugement de valeur porte donc sur cette exigence de réalisation dont nous avons fait un caractère essentiel de la valeur.

Loin de faire par conséquent de la valeur un simple objet de pensée, il faut dire au contraire que le cœur même de l'intelligibilité réside dans la valeur par laquelle l'objet est pensé comme digne d'être voulu. Là réside proprement le spirituel dans le monde. Et la découverte de la valeur, c'est la découverte de la spiritualité même de l'Être. Dès lors, on aperçoit clairement pourquoi le réel, tel qu'on peut le décrire, est lui-même sans valeur : on sent très bien que sa valeur consiste seulement dans un certain rapport qu'il soutient avec une activité qui le produit comme le moyen ou l'expression qui le manifeste.

Chacun pense sans doute que cela seul a droit à l'existence qui peut être justifié, c'est-à-dire qui mérite que la volonté le réalise. Dès lors, il faut que nous cherchions à expliquer le réel, tel qu'il nous est donné : c'est lui qu'il faut expliquer et non pas la valeur qui l'explique et qui ne requiert aucun principe plus haut qui puisse l'expliquer elle-même. Pourtant la divergence entre le donné et la valeur est un fait qui est la mesure de notre insuffisance et de notre devoir : de notre insuffisance, puisque le monde ne

nous paraît tel que pour répondre à l'infirmité de notre nature, et de notre devoir, puisque ce monde ne peut nous contenter, de telle sorte qu'il nous faut toujours, ou bien chercher dans les choses une signification secrète qui les transfigure (comme on le voit par exemple dans l'éducation esthétique), ou bien les prendre comme matière d'une action réformatrice qui ne cesse de les faire autres qu'elles ne sont (comme on le voit dans toutes les entreprises du vouloir).

CHAPITRE II

TRIPLE RELATION ENTRE LA VÉRITÉ ET LA VALEUR

SECTION IV

SYMÉTRIE ENTRE LE JUGEMENT DE CONNAISSANCE ET LE JUGEMENT DE VALEUR

Il n'y a de connaissance, il n'y a de valeur que pour une conscience. La conscience est donc le repère par rapport auquel on peut les définir l'une et l'autre. En ce sens on peut dire que la connaissance et la valeur apparaissent comme d'abord relatives toutes deux. Mais, au lieu de tenter, comme on l'a fait très souvent, une réduction à la valeur de la connaissance ou de la connaissance à la valeur, il faut d'abord reconnaître leur différence et définir entre elles une sorte de symétrie. Si la valeur est au vouloir ce que la vérité est à l'intellect, et que le propre du jugement de connaissance soit de nous permettre de prendre possession d'une réalité déjà posée, le propre du jugement de valeur est de discerner si elle est conforme ou non au vœu le plus profond de notre conscience.

Le jugement de valeur est au désir ce que le jugement de connaissance est à la sensation

Mais, tout d'abord, comme la vérité s'élève par degrés du sensible à l'intelligible, ainsi la valeur s'élève parallèlement du

désir au vouloir. Et la valeur devient juge du désir, comme la connaissance de l'apparence. De part et d'autre, nous trouvons le même passage du fait au droit et d'un état de la sensibilité à un acte de l'esprit. Car il n'y a pas de connaissance qui ne suppose la sensation, mais il n'y en a pas non plus qui ne nous en éloigne. La sensation seule nous met en rapport avec la réalité, et, si nous l'abandonnons, nous restons dans le monde du possible et de l'abstrait ; seulement ce qu'elle exprime, c'est notre passivité, c'est notre présence à un monde auquel nous sommes liés, qui s'impose à nous malgré nous, mais non point sans que nous soyons intéressés à tout ce qui s'y produit, ce qui atteste dès l'origine l'implication de la connaissance avec la valeur. Toutefois la fin de la connaissance, c'est de nous permettre de prendre possession de ce monde en le dominant, en le faisant nôtre. Pour cela il faut tenter de le recréer : de là toutes les opérations de l'intellect les plus complexes et les plus subtiles qui nous permettent de construire le schéma d'un monde si différent de son image sensible et qui pourtant doit toujours à la fin s'accorder avec elle. Or le plaisir apparaîtra comme la première touche de la valeur, de même que la sensation est la première touche de la vérité. Il est donc naturel que les philosophies empiristes tendent à réduire la valeur au plaisir, comme elles réduisent la connaissance à la sensation. Le plaisir s'impose à nous malgré nous, comme la sensation. Nous ne pouvons les récuser ni l'un ni l'autre, mais nous ne pouvons faire autrement que de chercher à les justifier l'un et l'autre. Cependant le plaisir ne peut être dissocié du désir dont il est pour ainsi dire le dénouement : et comme la sensation suscite un acte de la pensée par lequel elle devient elle-même intelligible, il faudra que le désir devienne un vouloir par lequel ce plaisir se changera en valeur. Car le désir introduit une sorte de passivité dans notre activité même : seulement nous cherchons par degrés à la dissoudre. Il y a en nous des désirs différents : le propre du jugement de valeur, c'est d'établir entre eux un ordre comparable à

l'ordre que la pensée établit entre les différentes sensations, bien que par d'autres moyens. De part et d'autre, nous avons affaire à un travail d'*interprétation* destiné à donner un *sens* à notre activité théorique ou pratique. Dans les deux cas on peut dire que nous partons d'une réalité donnée qui appartient à l'ordre du fait, de l'événement et du temps ; la sensation, le désir font irruption dans ma vie à tel moment de son histoire. Dans les deux cas intervient un acte de l'esprit qui juge de la sensation elle-même en la convertissant en connaissance, et du désir, en le convertissant en vouloir. Ici le désir est donc transmué en volonté, comme là le sensible l'est en intelligible.

Dès lors, il est légitime de dire en des termes un peu différents que la matière du jugement de valeur se trouve dans les tendances, comme la matière du jugement de connaissance se trouve dans les données des sens. Le caractère originel de la réflexion, c'est d'introduire l'unité dans ces deux espèces de multiplicité. *Ainsi la systématisation des tendances peut être considérée comme l'origine du système des valeurs* (Burloud), *de la même manière que la systématisation des données de l'expérience est l'origine du système de la connaissance.*

Le rapport entre le désir et le désirable comparé au rapport entre la connaissance et son objet

D'autre part, on rencontre dans le problème du jugement une alternative comparable à celle que nous avons rencontrée à propos du désir, au moment où on s'est demandé si c'est le désir qui produit le désirable ou si c'est le désirable qui suscite le désir. Car il n'y a point de désir ni de connaissance sans objet. Mais cet objet, le désir l'appelle, tandis que la connaissance le suppose. Or, comme l'objet du désir est transcendant au désir jusqu'au moment où le désir s'en empare pour en prendre possession, de telle sorte que le désiré risque toujours de nous tromper et d'être confondu

par nous avec le désirable, il faut dire aussi de la connaissance qu'elle est une quête de l'objet, mais qu'elle peut le manquer et que c'est seulement sa présence qui la justifie.

Enfin, de même que la connaissance est d'abord l'esclave de la sensation, mais s'en affranchit peu à peu et finit par la contredire, de même, sous sa forme la plus basse, la valeur commence par être l'esclave du désir, mais acquiert par degrés l'indépendance, lutte contre lui, et sous sa forme la plus haute, le suscite.

Réconciliation de l'individuel et de l'universel aussi bien dans le domaine de la connaissance que dans le domaine de la valeur

S'il est vrai que la valeur intéresse la sensibilité et la volonté comme la connaissance intéresse l'intelligence, on en conclut souvent que l'intelligence a pour fonction l'universel, au lieu que la sensibilité et la volonté sont individuelles par leur essence même. Or, n'est-ce pas là donner un privilège apparent à la connaissance sur la valeur, puisque le propre de la connaissance, c'est d'être la représentation d'une réalité que nous n'avons pas créée, de telle sorte que, sur cette réalité qui est extérieure par rapport à nous et indépendante de notre volonté, il doit se faire un accord entre les esprits que l'expérience est destinée précisément à justifier ? Ainsi, ma connaissance est subordonnée à la réalité de l'objet, tandis que la valeur semble ou bien poser un objet idéal et l'opposer à l'objet réel, de telle sorte qu'il n'y a pas d'autre critère pour en juger que les aspirations mêmes de la conscience individuelle, ou bien surajouter à l'objet même, sans qu'aucun de ses caractères propres soit altéré, une appréciation d'origine exclusivement subjective.

Toutefois cette opposition n'est pas aussi radicale qu'on le pense. Si la connaissance en effet est d'abord individuelle et en rapport avec une réalité qui se présente à nous sous une forme

sensible, elle exprime d'abord comme la valeur une relation avec la partie individuelle de nous-même. Ce n'est qu'ensuite qu'elle cherche dans le réel des caractères qui sont tels qu'ils peuvent se retrouver dans toutes les représentations particulières que tous les individus peuvent s'en faire. C'est à ce moment là seulement que notre connaissance devient universelle et nécessaire : cependant on n'oubliera pas que les lois générales n'ont de sens qu'afin de nous permettre de retrouver l'expérience unique de tel homme situé à tel moment du temps et en tel lieu de l'espace : c'est là que se produit pour lui la rencontre du réel.

Mais c'est une erreur inverse de penser que la volonté elle-même soit exclusivement individuelle, au lieu que l'intelligence serait toujours universelle. On peut parler d'une volonté en général qui prendrait toujours une forme particulière chez chaque individu et selon les circonstances dans lesquelles il se trouve engagé, comme il y a entre toutes les intelligences des traits communs qui leur permettent de se comprendre, bien qu'aussi l'intelligence ne s'exerce jamais de la même manière. Quand le jugement est formulé, la valeur, de même que la connaissance, prend un caractère d'universalité : elle peut être communiquée à un autre, et vérifiée par lui, mais ni dans l'un ni dans l'autre cas, l'individu comme tel n'est aboli. Nous avons montré antérieurement comment c'est la même valeur absolue qui prend toujours une forme unique et privilégiée dans cette appropriation à l'individu qui permet de définir en chaque instant la vocation de celui-ci comme unique et incomparable. De même il n'y a point de concept qui ne soit assujetti à s'incarner dans telle sensation irréductible où il faut toujours à la fin qu'il vienne rejoindre la réalité. Ainsi la pensée se réalise dans le fait comme le vouloir dans l'action : c'est pour cela qu'il n'y a point de vérité théorique qui ne soit astreinte à devenir une vérité historique, comme il n'y a point d'idéal qui ne soit astreint à produire sans cesse quelque changement dans le monde.

L'opposition de l'être fini en général et de tel être fini particulier

L'expérience humaine, sous sa forme théorique et pratique, est également subordonnée à deux idées : celle de l'être fini en général qui ne peut définir le réel que par rapport à un centre de référence indéterminé, c'est-à-dire quelconque, ou selon les lois communes à toute perspective, et celle de tel être fini particulier qui use d'un centre de référence qui n'existe que pour lui seul et regarde le monde dans une perspective que nul autre être ne peut avoir à sa place. C'est ainsi seulement que l'on peut expliquer qu'il y ait des lois générales dans le monde et que ces lois générales fassent éclater partout, au lieu de l'abolir, la variété infinie des différences particulières. Or, quand on passe du désir au vouloir, tout comme quand on passe de la sensation au concept, on substitue également au point de vue de l'individu particulier le point de vue de l'individu en général.

On sait que le propre de la connaissance est de ne prendre jamais le sujet comme repère qu'en le considérant comme un sujet en général qui se retrouve dans tous les individus et les soumet à des principes communs qu'on appelle précisément les principes de la raison ; de telle sorte que cette raison apparaît comme rectificative et contraignante par rapport à toutes les fantaisies de la représentation individuelle, puisque tel être particulier qui est dans le monde doit obéir d'abord aux conditions sans lesquelles il ne pourrait pas être un être fini en général astreint à occuper dans le monde un lieu déterminé, mais capable pourtant d'entrer en relations avec tous les autres lieux. De la même manière, la subordination de la valeur individuelle à la Valeur en général nous permet d'assurer une sorte de justification de la valeur comparable à cette justification de la vérité qui s'opère par le passage de la vérité sensible à la vérité scientifique. Au niveau de l'individu, la valeur morale oblige celui-ci de résister à l'égoïsme, comme la valeur

intellectuelle l'oblige de résister à l'opinion. La Valeur en général répond au désir le plus profond, à la volonté la plus essentielle de tous les êtres individuels que leurs désirs particuliers, que leur volonté propre différencient sans l'altérer, comme la représentation sensible du monde, qui n'a de sens que par rapport au corps, vérifie pourtant les lois de la raison, au lieu de les contredire.

Il y a donc une vérité et une valeur rationnelles qui, loin d'abolir la représentation ou la préférence individuelle, doivent les justifier, comme on voit les lois de la perspective justifier toutes les images que l'on peut avoir du monde à partir des différents points de l'espace. Et comme la science elle-même explique le sensible par des relations abstraites, mais qui n'ont de sens qu'au moment où elles viennent se rejoindre et se composer les unes avec les autres afin d'exprimer toute la richesse du réel, de même une théorie générale de la valeur n'a de sens que si elle explique la diversité même des valeurs proprement individuelles en retrouvant leur unité concrète, et non point en la réduisant à un schéma désincarné.

Enfin, de même que dans la connaissance il faut distinguer entre le sujet considéré comme origine de la perception sensible et actuelle, et le sujet considéré comme origine impersonnelle de toutes les perceptions possibles, de même, quand on dit que les choses ont de la valeur parce qu'elles ont du rapport avec nous, cela peut vouloir dire soit avec la partie individuelle et presque organique de nous-même, soit avec l'humanité en nous, en tant qu'elle nous rend solidaire de tous les autres hommes et qu'elle a une destinée dont, à notre rang, nous sommes nous-même comptable. *Aussi y a-t-il des valeurs qu'aucun homme en tant qu'homme ne peut récuser. Et il y a des valeurs propres à chacun de nous et que nul autre que nous n'est capable d'apprécier.*

C'est sur la notion de l'être fini en général que Kant a fondé à la fois la théorie de la connaissance et la théorie de la moralité. Mais il n'a pas cru qu'il fût possible de rejoindre l'être fini en général à tel être fini particulier

et d'établir entre tous les êtres finis une loi de corrélation qui aurait permis à la fois de dépasser le caractère formel du sujet comme tel et de découvrir entre les catégories et le sensible une correspondance réglée. Le jugement est bien pour lui la subsomption du particulier sous le général ; mais le particulier tient toute sa valeur du général avec lequel il doit s'accorder ; il la perd dans la mesure où il s'en écarte ; il n'y a pas de valeur du particulier en tant que tel, considéré dans une essence ou dans une vocation qui lui est propre, et qui ne peut être réalisée ou remplie que par lui seul.

On fera une dernière observation destinée à accuser encore la parenté profonde entre l'ordre de la connaissance et l'ordre de la valeur. C'est que, ni dans le passage du sensible au concept, ni dans le passage du désir au vouloir, la conscience ne trouve le terme dernier de son mouvement. Comme le concept est un médiateur abstrait entre la réalité empirique du sensible et la réalité intelligible de l'idée, ainsi le vouloir est un médiateur concret entre la spontanéité affective et la spontanéité spirituelle. On le voit bien quand on songe à ce double danger, soit, pour la connaissance, de demeurer à l'étape du concept où le monde devient pour nous schématique, inerte et décoloré, soit, pour la valeur, de demeurer à l'étape du vouloir où l'action est tendue, laborieuse et défaillante. Et, comme le concept peut manquer le réel par la convention et l'artifice, la volonté peut manquer la valeur pour mieux témoigner de son indépendance.

SECTION V

IMPLICATION RÉCIPROQUE DU JUGEMENT DE CONNAISSANCE ET DU JUGEMENT DE VALEUR

Double enveloppement

Il y a un double enveloppement de la vérité et de la valeur selon que l'on demande si la valeur que l'on affirme est vraie ou si la vérité elle-même a de la valeur : et ces deux demandes prouvent assez bien l'unité de la conscience et

la possibilité pour tout terme qu'elle pose d'être à la fois un objet de l'intelligence et du vouloir. En effet, la vérité, d'une part, a plus d'extension que la valeur puisqu'elle a même une extension en droit universelle et qu'elle enveloppe tout objet de pensée possible, y compris la valeur ; et pourtant quand on considère non pas l'objet de la connaissance, mais l'estime où elle est tenue, la valeur enveloppe la vérité elle-même avec toutes les fins que notre activité est capable de se proposer : elle est une valeur parmi les autres. La vérité est la valeur cognitive du jugement, et nous disons d'un jugement faux qu'il est un jugement sans valeur ; mais nul ne doute qu'il y ait d'autres valeurs que les valeurs de connaissance, et l'intellectualisme le plus intransigeant qui veut la seule connaissance la veut d'une volonté qui ne peut pas s'y réduire.

La valeur d'aucun jugement n'est exclusivement cognitive

La discussion qui porte sur les rapports entre les jugements de valeur et les jugements de connaissance trouverait une solution si on consentait à distinguer du simple contenu du jugement l'affirmation qu'il est vrai. C'est cette affirmation seule qui implique la valeur. Et si on réduisait la *proposition* à la « lexis », alors il faudrait dire qu'*elle se transforme en jugement lorsqu'on affirme sa vérité, qui est sa valeur.*

On ne peut se contenter toutefois de cette vue trop simple qui consiste à soutenir que le contenu du jugement peut n'avoir aucune valeur, mais que c'est la vérité même du jugement qui en a. Car :

1° Cette valeur n'est pas une valeur purement formelle. Elle est le produit d'une activité de l'esprit dont la valeur actuelle doit être posée pour que nous consentions à l'exercer et qui interdit précisément à tout savant de prétendre que l'ignorance ou l'illusion valent autant que la connaissance ou la vérité. D'une manière plus précise, le rôle de la science est d'introduire de l'ordre dans le monde. Et, pour être possible, il faut au moins qu'elle pose le postulat de la valeur de l'ordre. On pourrait dire que ce postulat est abstrait, mais consentir à le poser et à régler sa conduite sur lui, c'est donner à ce postulat lui-même une autorité qui permet de le mettre en œuvre, c'est le préférer à tout autre postulat, par

exemple, à celui-ci que le désordre vaut mieux. C'est même l'intégrer aux motifs déterminants de notre conduite et par conséquent lui assigner implicitement une place parmi les valeurs qui commandent notre conduite. Bien plus, c'est affirmer qu'il y a une valeur inséparable de notre activité, dès qu'elle commence à s'exercer, de telle sorte qu'aucune de ses fonctions particulières, même la fonction de connaissance, ne peut en être dissociée.

2° Quand on dit que la science est indifférente à la valeur, on veut dire qu'elle s'applique à la pure représentation d'un objet dont elle n'examine pas en effet la valeur, mais seulement la présence dans le monde, c'est-à-dire les propriétés réelles. Cependant on ne peut empêcher que tout jugement de réalité n'évoque pour nous un certain intérêt pour la chose dont il est juge : autrement comment aurait-il pu naître ? Il n'y a pas d'élément de la réalité qui ne suppose une certaine sélection de notre attention, qui n'évoque une détermination du désir et du vouloir, et dont on puisse dire qu'il est à notre égard rigoureusement indifférent. Sans doute le propre de la connaissance, c'est de désindividualiser ou, si l'on veut, de désubjectiviser la réalité telle qu'elle nous est donnée, mais elle n'y parvient jamais tout à fait : autrement elle s'annihilerait elle-même en tant que connaissance. Ce qui montre que dans l'expérience vécue tout jugement a une coloration affective. Le jugement auquel on la retire est un jugement auquel il manque quelque chose, à savoir son lien même avec l'être qui le porte. (Cf. Bastide, *La Condition humaine*, p. 78.)

Liaison du jugement de connaissance avec toutes les autres fonctions de la conscience

Il y a toujours une ambiguïté dans l'emploi de ce mot jugement qui implique dans tous les cas un discernement, une appréciation où, même quand il s'agit de vérité, c'est encore de valeur qu'il est question. Pourtant on peut dire que l'objet propre du jugement de connaissance, c'est seulement de mettre le monde en rapport

avec le sujet percevant ou le sujet pensant, mais que le sujet pensant est toujours pensant et agissant dans le sujet percevant, de telle sorte que, non seulement le jugement de vérité fait toujours appel d'un acte de perception à un acte de pensée, mais encore que, jusqu'à l'intérieur de la perception, c'est l'acte même de la pensée qui en juge et qui en fournit le critère.

Mais si cette valeur n'existe que par rapport au sujet connaissant, elle ne réalise pas le tout de la valeur pour deux raisons : la première, c'est que la vérité ne pourrait être une valeur qu'à condition qu'elle pût être désirée et voulue, et préférée par exemple à l'ignorance, du moins si l'on considère dans la vie même du sujet son vouloir le plus profond et le plus essentiel ; la seconde, c'est que la vérité, en tant que telle, n'intéresse rien de plus que la fidélité de la représentation que nous nous faisons du monde et non pas le contenu même de cette représentation. En d'autres termes, celui qui connaîtrait la vérité pourrait être indifférent à cette réalité qu'elle lui fait connaître, au lieu que c'est de cette réalité que la valeur s'érige en juge, c'est en elle qu'elle cherche à s'incarner par un acte du vouloir. Et peut-être même ne pourrait-on pas concevoir qu'il y eût encore une valeur intellectuelle, c'est-à-dire que la vérité fût une valeur, si ce n'était pas pour fournir à la volonté un moyen d'avoir prise sur le monde et de le recréer sans cesse conformément à ses vœux.

Il ne suffit donc pas de dire que la vérité ne produit aucune espèce de différence de valeur entre les choses qu'elle nous fait connaître : ce qui est juste sans doute, mais montre dans la vérité un ascétisme par lequel elle entend se limiter à la pure représentation spectaculaire du réel, en s'abstenant de considérer en lui tous ses caractères positifs et de laisser jouer dans la conscience toutes les fonctions qui nous obligeraient à nous intéresser assez à lui pour lui assigner une valeur. Ce qui n'est possible que par une double abstraction qui isole dans l'esprit la faculté de connaître de toutes les autres et qui, éliminant dans le réel la qualité qui

lui donne l'être, le réduit à un schéma de relations dont la forme la plus parfaite réside dans le nombre.

Seulement on ne peut pas oublier trois choses : *la première*, c'est que la connaissance est toujours regardée comme ayant plus de valeur que l'ignorance, *la seconde*, c'est que dans cette connaissance il faut faire une distinction entre la vérité et l'erreur, de telle sorte qu'en tant que vérité, elle appartient elle-même à l'ordre de la valeur, soit que la vérité apparaisse simplement comme une fin pour le vouloir, soit qu'elle s'oppose en fait à l'erreur qui cherche à en tenir la place et qui est, si l'on peut dire, la vérité manquée, *la troisième*, c'est qu'il faut faire une distinction entre une vérité des choses qui nous laisse à la surface du réel et une vérité intérieure plus profonde qui pénètre la signification des choses, c'est-à-dire nous découvre justement leur valeur.

L'aspiration au vrai chez le savant

On n'oubliera pas que la vérité est l'objet d'une aspiration constante de la conscience, même quand elle est défaillante ou combattue, qu'elle est, comme toutes les autres valeurs, un idéal que nous poursuivons toujours, mais que nous pouvons toujours manquer. Aussi ne faut-il pas s'étonner si la possession de la vérité produit toujours une satisfaction ou une joie et la privation ou le refus de la vérité une inquiétude ou une blessure. Il est curieux que toutes les controverses qui peuvent s'élever autour de la vérité portent sur le problème de savoir, ou bien si telle connaissance que l'on considère comme vraie l'est bien en effet, ou bien comment la vérité elle-même pourra être définie, *mais non point sur le problème de savoir si la vérité a de la valeur*. Dès lors, bien que la vérité comme telle soit toujours astreinte à prouver qu'elle est en effet la vérité (1),

(1) C'est là sans doute un caractère que l'on pourrait exiger de toutes les autres valeurs, mais qui serait rempli plus difficilement par elles ; il faut par exemple prouver dans chaque cas que tel acte de courage est véritablement du courage : ce qui suppose d'abord une définition vraie du courage, ensuite un jugement vrai relatif à l'application du mot dans chaque cas.

il faut éviter de faire une confusion entre la preuve que la connaissance a valeur de vérité et la preuve impliquée, mais non point administrée, que la vérité elle-même a de la valeur. Il semble donc que la valeur reste jusqu'à un certain point indépendante de la vérité et supérieure à elle, puisque la valeur de la vérité réside non point dans la vérité en tant qu'elle est obtenue, mais dans la vérité en tant qu'elle est voulue. De telle sorte que si, en validant la vérité, on justifie ou l'on vérifie son contenu, il subsiste encore le problème de savoir comment il est possible de justifier ou de valider sa recherche. Quand on s'interroge sur la valeur de la vérité, on pose une question qui n'intéresse en aucune manière le savant, mais parce qu'il a déjà fait un choix. Il peut penser que l'objet du savoir est étranger à la valeur et même douter, comme on le voit chez certains pessimistes, si l'acquisition de la science n'a point elle-même plus de conséquences funestes que de conséquences utiles. Dans la perspective où il est placé, la vérité est pour lui la suprême valeur, et toujours en rapport avec d'autres valeurs, comme la probité et le désintéressement, qu'il est impossible de sacrifier sans que la conscience elle-même se déshonore.

Le paradoxe de Nietzsche

On comprend maintenant l'espèce de révolution qui a été introduite par Nietzsche dans la théorie des valeurs et plus particulièrement dans le problème de la valeur de la vérité. Le problème des rapports de la vérité et de la valeur a pris en effet chez lui un caractère d'acuité parce qu'il a été le premier à demander, contre l'opinion unanime qui ne pose à cet égard aucune question, si la vérité elle-même a une valeur. Ce qui a paru aussitôt revêtir un caractère de paradoxe et même de défi. Mais il y avait surtout chez lui la préoccupation de défendre la valeur elle-même contre deux dangers qu'elle n'évite pas toujours quand on cherche à lui attribuer ce caractère d'universalité qui est d'abord le propre de la vérité : à savoir l'abstraction et l'impersonnalité ; il cherchait avant tout à maintenir en elle cet engagement du moi et du vouloir qui la rend vivante, active et inséparable à chaque pas d'une démarche créatrice. Tel est le service que Nietzsche a rendu à la théorie des valeurs : il ne manque pas de textes où il montre que *la vérité* seule donne à l'âme sa pureté et sa noblesse ; mais il a contribué plus qu'aucun autre à dissocier la valeur de l'objectivité ; il nous a incliné peut-être à chercher une

forme d'universalité concrète où la valeur, loin d'obliger l'individu à abdiquer, l'oblige à se réaliser, où la même valeur s'offre à tous les êtres dans des perspectives qui sont différentes et toutes nécessaires pourtant pour exprimer sa richesse infinie qu'elles n'épuisent jamais.

Il y a plus : si l'intelligence ne peut pas être isolée des autres fonctions de la conscience, Nietzsche a suggéré que cette valeur de la vérité pour l'intelligence pourrait être subordonnée, et dans certains cas sacrifiée à une valeur plus haute, intéressant, par exemple, la volonté créatrice, ou plus complète, intéressant l'âme tout entière. C'est d'une telle conception que les mensonges de la propagande ont fourni une monstrueuse déformation. Cependant il semble que la valeur de la vérité ne puisse être en aucun cas abandonnée sous peine de porter atteinte non seulement à la vie de l'esprit, mais encore à l'Etre même dont la vérité nous donne toujours la présence. Et dans tous les cas que l'on peut invoquer et où il semble qu'il y ait un devoir qui soit pour ainsi dire au-dessus du devoir de vérité, ce n'est pas à la vérité que l'on renonce, mais à l'apparence, en faveur d'une vérité plus profonde et plus secrète.

Changement de perspective : la vérité objective distinguée de la valeur et la vérité spirituelle confondue avec elle

On voit donc en quel sens la vérité peut d'abord être considérée comme étrangère à la valeur. C'est en ce sens qu'il y a un objet dont il faut avoir une connaissance vraie, avant de se demander s'il possède une valeur, s'il est agréable, ou utile, ou beau, etc. Alors la vérité n'est qu'une propriété du jugement, au lieu que la valeur appartient à son objet. Il n'y a plus alors homogénéité entre la vérité et la valeur ; et c'est pour cela sans doute qu'on veut les opposer l'une à l'autre ou même exclure la vérité de la liste des valeurs. Mais si l'on considère la vérité en tant qu'elle est une valeur assignée à l'activité de l'esprit dans la connaissance, alors elle redevient homogène à toutes les autres valeurs qui sont toutes corrélatives d'une activité qui cherche à se satisfaire. On comprend dès lors que les uns puissent rejeter la vérité et la valeur dans deux domaines différents (mais c'est de la vérité objective qu'il s'agit) alors que les autres veulent réduire à la vérité toutes les espèces de la valeur (mais ils n'entendent par vérité que cet acte tout intérieur, qui est proprement la vérité spirituelle).

SECTION VI

CONVERGENCE ENTRE LES JUGEMENTS DE CONNAISSANCE ET LES JUGEMENTS DE VALEUR

Cercle caractéristique du rapport entre la vérité et la valeur

Pour ne pas introduire une confusion grave dans le rapport entre la vérité et la valeur il convient de retenir les trois propositions suivantes :

1° Que l'objet de la vérité peut ne pas avoir de valeur, ou du moins que l'esprit peut cesser de le considérer sous l'aspect de la valeur ;

2° Que la vérité est elle-même une valeur dans la mesure où elle est voulue. Car la valeur est la dernière instance qui fonde l'estime même que nous devons faire de la vérité ;

3° Que l'inverse est vrai aussi et que nous pouvons demander de toutes les affirmations sur la valeur si ce sont en effet des affirmations vraies.

Les deux dernières propositions montrent qu'il y a un cercle dans les rapports de la vérité et de la valeur, qui est caractéristique de la conscience, et comparable à celui que nous pouvons reconnaître entre l'être et l'idée de l'être (qui est elle-même un être) et que nous avons décrit dans notre livre *de l'Être* (chap. VIII). Or, ce cercle traduit l'implication et l'interaction de l'intelligence et du vouloir. En utilisant les observations que nous avons faites dans la troisième partie du livre II, sur l'incarnation de la valeur, on peut dire que, si la vérité est seulement la représentation de l'objet, c'est-à-dire le pouvoir même d'en prendre possession par un acte de connaissance, la valeur, c'est le crédit que nous accordons à la présence de cet objet dans le monde et qui nous invite sans cesse à vouloir qu'il soit. Dès lors il apparaît que les rapports de la vérité

et de la valeur expriment la connexion entre les différentes fonctions de la conscience. Ainsi, il y a une vérité de l'objet, c'est-à-dire de tout ce qui nous est donné et qui nous dépasse, et il y a une valeur de notre activité considérée dans toutes ses formes particulières, y compris comme activité de connaissance. Et l'unité de la conscience ne peut être maintenue qu'à condition qu'il y ait une vérité de la valeur comme il y a une valeur de la vérité. La synthèse de ces deux formules pourrait se réaliser dans la notion d'une *vérité agissante*.

Rapport de l'intellect et du vouloir dans la philosophie de Descartes

On observe que la pensée française tend plutôt à réduire la valeur à la vérité que la vérité à la valeur, comme le vouloir à l'intellect plutôt que l'intellect au vouloir. Mais en réalité, l'effort de la pensée française n'est nullement d'abolir l'acte de vouloir dans l'acte de connaître. On peut dire qu'elle est fort éloignée d'une attitude proprement contemplative. Seulement, il est vrai qu'elle ne fait aucune confiance à l'instinct, ni aux forces obscures qui soulèvent la conscience sans son aveu. Elle demande que la volonté soit pénétrée de lumière, et peut-être même que la volonté et l'intellect, dans leur activité la plus haute, viennent pour ainsi dire coïncider. L'exemple même de Descartes le prouve, que l'on cite souvent comme le père de l'intellectualisme, mais que l'on peut considérer aussi justement comme l'ancêtre d'un certain volontarisme, car on sait bien que Descartes subordonnait l'intellect au vouloir, en Dieu d'abord, puisque les vérités éternelles étaient créées par lui, et en nous ensuite, puisque c'est la volonté qui juge et qui décide par conséquent de la vérité ou de l'erreur. Cependant elle ne nous apporte la vérité que lorsque dans son action elle se conforme à la lumière de l'intellect qui fournit une sorte de médiation entre la volonté divine et la nôtre. Ce qui suggère cette remarque que la vérité, en tant qu'elle est issue du vouloir divin, reçoit par là même un caractère de valeur, que le rôle du vouloir humain est seulement de retrouver, précisément par l'intermédiaire de l'intellect.

On observera encore qu'il y a chez Descartes une infinité du vouloir, ce qui ne veut pas dire une infinité de sa puissance : celle-ci n'existe qu'en Dieu. Mais le vouloir est toujours infini parce qu'il est indivisible ; il est la pure faculté de dire oui ou non, qui est la même en Dieu et en nous. Or, c'est le vouloir qui dicte la valeur. Si nous considérons au contraire l'intellect, nous voyons à quel point il peut être limité, et devenir ainsi la marque même de la créature insuffisante et bornée, de telle sorte que c'est par l'inégalité dans la connaissance que Dieu et l'homme témoignent de l'abîme qui les sépare.

Or c'est la volonté qui permet à l'homme de se tromper, c'est-à-dire d'affirmer encore quand sa représentation demeure confuse ou obscure. C'est le pouvoir qu'il a de décider, en tant que ce pouvoir fonde son existence comme distincte de l'existence de Dieu, mais pour ainsi dire univoque avec elle, qui est à l'origine de sa table des valeurs. Et la différence entre Descartes et Nietzsche, c'est que cette table des valeurs se réfère pour Descartes à un ordre ontologique qu'il appartient à l'intelligence de retrouver, mais dont on n'oubliera pas pourtant qu'il est produit par la pure volonté de Dieu (1).

L'interaction des deux fonctions, condition du jeu de la conscience

Il est pourtant très remarquable que l'on soutienne presque toujours, à l'inverse de Descartes, que la volonté est inégale à l'intelligence, précisément parce qu'elle est partiale et qu'elle est inséparable de notre nature individuelle ; au lieu que l'intelligence tend à nous en affranchir et que son essence est d'être désintéressée. Mais on ne peut pas oublier que l'intelligence est retenue elle-même par d'autres obstacles : il arrive souvent qu'elle ait trop peu de lumière, ou trop peu de mouvement, ce qui implique, il est vrai, que c'est la volonté qui l'ébranle ; et nul ne doute qu'elle ne puisse être dépassée par la volonté lorsque nous disons précisément de celle-ci, non pas proprement comme le voulait Descartes qu'elle est une volonté pure, mais qu'*elle est une bonne volonté*. Ce qui implique sans doute que la fin qu'elle poursuit est aussi celle que l'intelligence pourrait ratifier et lui montrer comme la meilleure.

Quand on considère la volonté comme bornée ou comme infirme, c'est qu'on ne la prend pas au sens de Descartes comme une volonté absolue, mais comme une volonté aux prises avec la nature et avec le désir et engagée dans la participation. Et quand on considère l'intelligence comme infinie, c'est qu'on observe en elle non pas la connaissance qu'elle possède, mais la connaissance qu'elle pourrait posséder et qui, en droit, abstraction faite de tout repérage individuel, est coextensive à la totalité du réel. Ainsi la contra-

(1) Aussi voit-on que l'humanisme athée, dans la philosophie contemporaine, doit nécessairement considérer la valeur comme une dictée arbitraire de la liberté.

diction entre Descartes et l'opinion commune, en ce qui concerne les rapports de l'intelligence et du vouloir, s'explique sans doute par le fait que Descartes considère la volonté dans son exercice possible et l'intellect dans sa possession actuelle, au lieu que l'opinion commune considère la volonté dans son exercice réel et l'intellect dans l'infinité de son extension possible.

Or, l'analyse précédente permet de diminuer singulièrement l'écart que l'on veut maintenir entre le jugement de connaissance et le jugement de valeur et de faire qu'ils symbolisent. Mais ce n'est pas assez encore : tout l'effort de la conscience, c'est de chercher à les faire coïncider. Et, s'ils ne coïncident pas, s'il y a toujours entre eux une sorte de disparité, c'est là une condition de la participation et de l'exercice de notre liberté. A la limite et dans leur exercice le plus parfait, l'une et l'autre seraient désindividualisées et l'on ne pourrait plus les distinguer : l'action de l'intelligence ne ferait plus qu'un avec la présence du réel et l'action de la volonté avec sa création.

Car, si le jugement de vérité n'a de sens qu'à l'égard de ce qui est contemplé, au lieu que le jugement de valeur n'a de sens qu'à l'égard de ce qui est voulu, ces deux sortes de jugement non seulement sont toujours associés, mais encore se rejoignent et se confondent là où l'*assentiment à la vérité vient se résoudre en un consentement à la valeur*. C'est alors par un même acte que l'intelligence reconnaît la vérité et que la volonté recherche la valeur. Telle est sans doute la signification la plus haute de la thèse socratique qu'il n'y a pas de différence entre connaître le bien et le faire.

Réciprocité entre les deux fonctions

Il ne s'agit donc pas de réduire la valeur à la vérité, comme le fait l'intellectualisme (qui aboutit à définir la valeur par l'objet ou par le concept), ni de réduire la vérité à la valeur, comme le fait le pragmatisme, qui aboutit à définir la vérité par l'utilité ou

par l'efficacité. Il suffit de montrer qu'il y a entre le jugement de réalité et le jugement de valeur une véritable réciprocité où le cercle décrit au début de cette section trouve à la fois son origine et son dénouement. Il est clair en effet qu'on ne peut pas dissocier de leur réalité la valeur des choses elles-mêmes, en tant qu'elles fournissent une matière à nos aspirations, qu'elles dépassent souvent ; et cette réalité n'est rien à son tour que par la valeur que l'on accorde à la vérité qui l'authentifie. C'est que, inversement, on ne peut dissocier la valeur de la vérité de la valeur, comme on le voit, soit quand on réduit la valeur au plaisir, car ce qu'on cherche alors c'est un plaisir véritable comme s'il y avait des plaisirs supposés et qui n'en sont pas, soit quand on la réduit à l'obligation, car on se demande alors s'il est vrai que l'on doit faire cela, soit encore si on la réduit à un rapport de convenance ou de disconvenance dont il faut encore savoir s'il est vrai ou faux. Ainsi, *il n'y a aucun jugement, même un jugement de valeur, dont nous ne puissions demander s'il est vrai* (puisqu'on peut toujours se tromper dans l'appréciation de la valeur), *et pourtant il n'y a aucune chose dont nous ne puissions demander si elle a de la valeur, y compris la vérité* (puisqu'on peut s'interroger, comme le fait Nietzsche sur la question de savoir si la vérité mérite qu'on la poursuive).

Cette observation nous permet de présumer entre la vérité et la valeur une parenté singulièrement profonde. S'il y a réciprocité entre le jugement de connaissance et le jugement de valeur, n'est-ce pas dans la mesure où le jugement de valeur évoque une signification cachée qui est l'être de toute chose aussi bien que de toute action, et où le jugement de connaissance cherche aussi derrière l'apparence qui se montre son être véritable, qui est précisément son essence significative ? Ainsi, de même que le jugement de connaissance cherche toujours l'être derrière l'apparaître, bien qu'il y ait aussi un être de l'apparaître, le jugement de valeur cherche derrière l'être de l'apparaître cette raison d'être plus profonde qui pourrait bien être le droit qu'il a à être.

Mais que l'on puisse ainsi retourner le problème, cela prouve sans doute qu'il y a un point où les deux jugements viennent se recouvrir, car l'activité de l'esprit est en quelque sorte leur commune origine : quand on veut maintenir le caractère ontologique de la valeur, soit que l'on en fasse un domaine de l'être, soit qu'on l'identifie avec son essence même, on va à l'inverse du positivisme qui cherche un aspect du donné auquel on puisse donner le nom de valeur, on entreprend de remonter jusqu'à un même acte de l'esprit qui est la source commune de la vérité et de la valeur et qui contient déjà l'une et l'autre en puissance ; et c'est parce qu'il est antérieur à la dissociation de l'intellect et du vouloir qu'il fonde à la fois leur double opération et leur mutuelle implication.

L'identité que beaucoup de philosophes commencent à reconnaître entre l'essence et la valeur ne semble pouvoir être atteinte que par un acte de l'esprit pur, mais cela ne justifie qu'en apparence les prétentions de l'intellectualisme ; car un tel acte ne peut jamais être un acte exclusivement théorique : il est indiscernable d'un acte de la volonté qui, pour en prendre possession, le vit et le réalise. L'essence ne peut se changer en valeur que dans une intelligence agissante, qui ne fait qu'un elle-même avec la volonté.

Les vérités spirituelles

On peut dire peut-être que le point de rencontre de la vérité et de la valeur se trouve dans ces vérités que l'on nomme spirituelles et qui sont telles qu'on peut les définir indivisiblement comme des vérités qui nous découvrent des valeurs et comme des valeurs qui nous découvrent leur vérité.

Ainsi ceux qui ont le plus approfondi l'objet propre de la métaphysique, non seulement depuis Kant, mais antérieurement à Kant dans la philosophie traditionnelle, et malgré le langage objectiviste dont ils ont pu se servir, se sont également aperçus que l'*être transcendant à l'expérience appartient à la nature de*

l'acte et non point de la chose, qu'il est l'origine et la raison d'être de tout ce qui peut être donné et de tout ce qui peut être fait, de telle sorte que l'apparence, dans la mesure où elle ne trouve pas en elle-même sa propre justification, est une défaillance de l'être, un être qui est à la mesure de notre conscience imparfaite, et que l'être véritable réside en un point-limite, mais que l'on rencontre parfois dans un moment d'extrême réussite où l'apparence semble se dissoudre, où l'intervalle est aboli entre l'acte que j'accomplis et la valeur vers laquelle j'aspire.

De là la liaison admirable que l'on peut établir entre les deux termes de *métaphysique* et de *morale* et qui justifie assez clairement le dessein de chercher la racine de l'être non pas, comme on le pense encore trop souvent, dans la science, qui a pour objet de nous faire connaître seulement l'ordre des phénomènes, mais dans la morale, qui nous oblige à considérer l'acte qui nous fait être dans les conditions mêmes dont il dépend, dans la valeur qu'il tente de réaliser, dans ses alternatives de succès et d'échecs. La morale ne se surajoute pas au monde de la nature comme une sorte de fruit tardif et artificiel que l'homme réussirait à lui faire produire. Elle donne son sens à l'existence : elle explique pourquoi il y a devant celle-ci une nature qui lui résiste et qui pourtant la rend possible. Les choses se passent de la même manière dans le domaine religieux. Car, le propre de l'expérience religieuse et qui suffit à tracer une ligne de démarcation entre ceux qui n'ont pas la foi et ceux qui l'ont, c'est que les premiers demandent des démonstrations théoriques, qui appartiennent au domaine cognitif, dont la portée n'est jamais ontologique, au lieu que les autres (semblables à ceux qui prouvent le mouvement en marchant) savent que l'être même de Dieu est l'objet de l'amour plutôt que de la connaissance et qu'il n'y a pas de différence entre le trouver et l'aimer (ce qui peut toujours être dit des êtres, par opposition aux choses).

Ainsi la doctrine qui considère comme des vérités spirituelles

toutes les formes particulières de la valeur ne doit pas être confondue avec l'intellectualisme qui abolit la valeur dans l'objet intelligible en cherchant à l'y réduire. Et l'on sait très bien qu'il peut y avoir une valeur intellectuelle de l'homme qui est compatible avec une certaine déficience de la sensibilité ou de la volonté et à laquelle la valeur totale de l'homme n'est nullement coextensive. Au contraire, les vérités spirituelles nous montrent dans l'unité de l'esprit et dans son activité à la fois la plus pleine et la plus pure la source commune de toutes les valeurs.

Convergence de la vérité et des autres valeurs

Car si, dans le domaine de la vérité (et sans tenir compte des approximations qui intéressent l'acte de la connaissance plutôt que son objet), il est nécessaire de tout mettre sur le même plan, si la vérité met une sorte d'égalité entre tous les aspects du réel quelle que soit leur valeur, s'il faut que la vérité embrasse toutes choses indifféremment, c'est que sa valeur propre réside dans le rapport de tout ce qui peut être avec l'esprit qui l'appréhende. Mais il n'y a rien non plus qui, dans son essence, ne puisse révéler un aspect du beau à une sensibilité assez étendue et assez fine, ou une occasion du bien à une volonté assez attentive et assez exigeante. On peut donc penser qu'il y a entre ces différentes formes de la valeur une affinité très étroite, et que leur distinction, comme le croyait Platon, n'est peut-être qu'apparente. Ce qui tend à prouver que, quand la valeur est niée ou contredite, c'est que nous sommes restés à la surface de l'être, comme le montre l'erreur, quand il s'agit de la vérité, la laideur ou la faute dans l'ordre esthétique ou dans l'ordre moral. Nous parlons d'une vérité plus ou moins profonde, mais toute valeur est elle aussi plus ou moins profonde, jusqu'au moment où, au delà de toutes ses modalités apparentes ou phénoménales, elle rejoint l'être lui-même, c'est-à-dire la valeur suprême, qui est le foyer commun d'où

rayonnent les valeurs les plus différentes. L'être que nous atteignons ici, c'est l'esprit lui-même ; et la joie que nous éprouvons résulte toujours de l'identité qui se produit entre son activité et son objet, dans cette fin qu'il poursuit d'abord comme si elle lui était extérieure et qui se révèle peu à peu comme ne faisant qu'un avec son exercice pur.

CHAPITRE III

LOGIQUE DU SENTIMENT ET DU VOULOIR

SECTION VII

LE CRITÈRE DE LA VALEUR

L'idée d'une légitimité du sentiment et du vouloir

Si l'étude des rapports de la valeur et de l'être constitue une sorte d'ontologie de la valeur, et même le fondement d'une ontologie qui devient une sorte d'ontogénèse, l'étude du jugement de valeur constitue une sorte de logique de la valeur, qui pourrait être le fondement d'une logique en général. On trouve déjà chez Leibniz les délinéaments d'une logique de la valeur, c'est-à-dire d'une logique du meilleur. C'est à cette logique que des livres comme celui de Ribot sur *La logique des sentiments* ou celui de Lapie sur la *Logique de la volonté* peuvent être regardés comme apportant une contribution.

Il est vrai que l'on s'est demandé souvent s'il n'y avait pas là une sorte d'abus, si le mot de Logique ne désigne pas la discipline de l'intelligence considérée dans toutes ses opérations, et si l'on peut encore employer légitimement le mot de Logique quand il s'agit de l'exercice des autres fonctions de la conscience. Cependant, c'est là peut-être l'effet d'un préjugé intellectualiste. Car, d'une part, il n'est pas possible de détacher le sentiment ni la volonté de l'action de l'intellect, puisque toutes les fonctions de la conscience s'exercent nécessairement à la fois, et, d'autre part, il n'est pas possible de considérer l'action de l'intellect indépendamment de toute cette matière à laquelle elle s'applique et que la

sensibilité ou l'activité ne cessent de lui fournir. La logique traditionnelle n'est pas et ne peut pas être une logique exclusivement formelle : et c'est si peu une logique sans objet que c'est au contraire, semble-t-il, la logique de l'objet pur, considéré indépendamment de toute détermination particulière. On la voit d'ailleurs qui se précise selon qu'elle considère l'objet mathématique, ou l'objet physique, c'est-à-dire les premières déterminations sans lesquelles nul objet d'expérience ne pourrait être posé. Or, il y a sans doute aussi une logique du sentiment, c'est-à-dire du passage de ce qui est donné à ce qui nous affecte, comme il y a une logique de l'action, c'est-à-dire du passage du possible à l'être, dont il serait faux de penser qu'elles puissent être confondues avec la logique de l'objet. Il ne suffit donc pas de dire que les implications du sentiment et du vouloir doivent être réduites aux principes fondamentaux de la logique générale, c'est-à-dire au principe d'identité ; il faut encore se demander s'il n'y a pas une légitimité des opérations du sentiment et du vouloir comparable à la légitimité des opérations de l'intelligence et telle qu'en dehors d'elle le sentiment et le vouloir ne seraient que des illusions, comme les opérations de la pensée contraires à la logique ne seraient, elles aussi, que des opérations illusoires de la pensée.

On objectera, contre une telle comparaison, que les démarches du sentiment et du vouloir ont pour essence leur subjectivité même, de telle sorte qu'elles ont toujours un caractère de réalité et qu'il est vain de s'interroger sur leur légitimité : mais cela n'est vrai que sur le terrain de la psychologie ; et on peut en dire autant des démarches de l'intellect, qui ont encore une réalité psychologique, même quand elles nous conduisent à l'erreur. Il y a aussi une légitimité du sentiment et du vouloir, qui ne peut pas être réduite à cette satisfaction purement intellectuelle que nous donne la simple cohérence, car il faut encore que le sentiment et le vouloir nous donnent encore cette satisfaction intérieure et spécifique que ni le plaisir sensible, ni l'acte gratuit ne suffisent à leur

fournir. Loin de nous la pensée que cette légitimité ne s'accorde pas avec la légitimité purement intellectuelle, mais elle ne peut pas s'identifier avec elle. Elle est d'un autre ordre. Elle s'applique à reconnaître ce qui doit être senti ou fait, comme l'autre s'applique à reconnaître ce qui doit être pensé. Et c'est pour cela que l'on pourrait poser deux questions : la première est de savoir s'il n'y a pas des intuitions qui appartiennent en propre au sentiment et au vouloir, et que l'on pourrait opposer aux intuitions purement intellectuelles (comme le montre par exemple Gurvitch), et ce seraient en effet des intuitions de valeur ; la seconde serait de savoir si la logique de l'intelligence n'est pas elle-même subordonnée à la logique du sentiment et du vouloir, puisque c'est le vouloir qui ébranle l'intelligence et que l'évidence intellectuelle est précisément un sentiment de satisfaction que nous éprouvons lorsque nos pensées sont en accord. Mais le sentiment seul est incapable de nous déterminer à accorder notre adhésion au contenu du jugement ou à la refuser. L'évidence elle-même est un sentiment de plaisir inséparable de la croyance à la valeur de notre affirmation. Ce qui veut dire, selon Rickert, qu'elle a pour nous un caractère durable et universel et qu'*en elle notre désir de connaître se repose.*

La relation de la copule et de l'attribut dans le jugement de connaissance et dans le jugement de valeur

Cependant Goblot soutient que la valeur comme l'existence appartient à l'attribut du jugement et non point à la copule (1) ; alors l'ontologie pourrait être considérée comme la partie de la logique qui porte sur les jugements d'existence, l'axiologie étant cette autre partie qui porte sur les jugements de valeur. — Et Berger lui aussi pense que « la vérité porte sur la copule du jugement, tandis que la valeur s'inscrit dans le prédicat ». (Cf. Berger, *Les Conditions de la connaissance*, p. 90) ; il montre qu'on peut dire : « il est vrai que cette action est juste », mais non « il est juste que cette action soit vraie », et il ajoute qu'un bien n'est bon que s'il est un vrai bien (c'est-à-dire plutôt s'il est vrai qu'il soit un bien), au lieu qu'une vérité peut être

(1) *Logique des jugements de valeur*, pp. 1 sqq.

nuisible sans cesser d'être une vérité. — Enfin, il est difficile de contester que l'acquisition d'une connaissance, même vraie, puisse être tenue comme sans valeur dans un autre jugement où on estime soit qu'elle est proprement insignifiante, soit qu'elle est pour l'esprit un poids qui l'accable et le paralyse, ou un divertissement qui le détourne de quelque autre tâche.

On remarquera pourtant que l'acte de l'affirmation, tel qu'il s'exprime dans la copule, est précisément un produit de la volonté comme le pensait Descartes, et que *c'est en lui que réside proprement la vérité en tant précisément qu'elle est une valeur*, au lieu que l'objet de l'affirmation, en tant qu'il est appréhendé par le seul entendement, est par lui-même dépourvu non pas seulement de valeur, mais même de vérité.

Même en acceptant la distinction que l'on nous propose de faire ici, entre le prédicat et la copule, il faut remarquer qu'il doit se produire alors un curieux renversement dès que l'on considère la vérité en tant qu'elle fait la valeur du jugement, car elle deviendra ainsi elle-même le prédicat d'un jugement nouveau, dont la vérité résidera à son tour une fois de plus dans sa propre copule. Ainsi la vérité peut devenir le prédicat d'un jugement, mais en tant qu'elle est prise comme une valeur. Et de même qu'on dit « Tel objet est beau » ou « Telle action est bonne », on pourra dire aussi « Telle proposition est vraie », en se demandant ensuite à l'égard de chacun de ces jugements s'il est vrai ou faux.

On ne peut pas non plus dissocier la vérité de la valeur, comme le propose A. Stern (1), en soutenant qu'il est impossible de dire d'une chose qu'elle est plus ou moins vraie, comme on dit qu'elle est plus ou moins belle ou plus ou moins bonne. Car il n'est pas sûr que le probabilisme de la science moderne n'introduise pas des degrés dans la vérité comme dans la valeur. On parle aussi des approximations de la vérité. Et sans doute il y a un jugement vrai qui détermine son degré de probabilité ou son degré d'approximation : mais ici encore le problème pourrait rebondir indéfiniment.

De même, il ne servirait à rien de soutenir que la vérité *a* de la valeur, mais qu'elle *n'est pas* une valeur. Car il n'y a pas de valeurs indépendantes, ni séparées de l'usage qu'on en fait. Et nous disons aussi du beau et du bien dont personne ne doute qu'ils ne soient des valeurs, qu'ils ont de la valeur dès qu'ils sont incarnés dans un être ou dans une chose, qui en participent.

L'idée d'un système des valeurs à la fois cohérent et analogique

Il y a une solidarité de toutes les valeurs, comme il y a une solidarité de toutes les connaissances. Et, dans les deux domaines, la non-contradiction ou plutôt l'accord de chaque connaissance

(1) Cf. A. Stern, *Die philosophische Grundlagen...*, pp. 140-143, 344-347.

ou de chaque valeur avec toutes les autres est le signe de l'authenticité de l'une et de l'autre, ce qui montre non pas seulement que la valeur logique est une condition de toutes les valeurs et qu'elle les pénètre, mais encore qu'en y pénétrant elle les rend toutes indivisibles. La non contradiction des valeurs est par exemple pour M. Bastide (*Le moment historique de Socrate*), la marque même pour Socrate de ce que l'on pourrait appeler la vérité de la valeur.

Les jugements de connaissance et les jugements de valeur sont également assujettis à former des systèmes, puisque dans chacun d'eux l'unité de la conscience est engagée ; ce qui nous oblige encore à les coordonner et même en un certain sens à les subordonner les uns aux autres. Dans chacun d'eux pourtant on observe une marque distinctive en rapport avec l'originalité de l'acte intellectuel et de l'acte volontaire. La différence est celle qui répond à ces deux expressions d'ordre horizontal et d'ordre vertical que nous avons déjà employées ; l'ordre de la connaissance embrasse et organise la totalité du réel en laissant toutes ses parties sur le même plan, l'ordre de la valeur nous oblige à établir une distinction entre ses degrés inférieurs et ses degrés supérieurs, puisqu'ils ne peuvent pas être réalisés tous à la fois et que la participation est l'œuvre du vouloir, qui suppose une ascension continue de la nature à la spiritualité. D'un côté, nous avons affaire à un ordre logique et à un ordre causal qui impliquent une reconstruction de tout le possible et de tout le réel par l'activité de notre esprit ; de l'autre nous avons affaire à un ordre préférentiel ou hiérarchique qui nous interdit de poser aucune fin du vouloir sans lui attribuer une place dans l'échelle de toutes les fins possibles, ordonnée par rapport à l'idée d'une fin suprême que nous ne pouvons atteindre que par étapes successives.

Mais chaque valeur est elle-même inséparable de l'intentionnalité profonde d'une conscience particulière, de son rapport avec une nature et une situation dans le monde où elle trouve la matière

même de sa vocation originale. Or, s'il faut que le tout de la valeur puisse être retrouvé dans chacune de ses formes, l'unité des différentes espèces de valeur n'est pas attestée seulement par leur solidarité, elle l'est aussi par leur correspondance, qui permet de considérer chacune d'elles comme procédant de la même source que toutes les autres, bien qu'elle en diffère par une expression analogique en rapport à la fois avec l'opération qui la met en œuvre et l'objet auquel elle s'applique. Car il faut que chaque valeur contienne elle-même, dans sa spécificité irréductible, l'absolu de la valeur, et que, au point même où sa présence est donnée, elle évoque toutes les autres et en tienne lieu. Ce qui explique aussi la joie qu'elle nous donne et qui serait inexplicable autrement. Non que l'on puisse contester qu'il y ait des conflits entre les différentes valeurs, comme il y a des antinomies du savoir théorique : ils naissent comme celles-ci de la rencontre en un point particulier de la nature ou de l'histoire d'exigences différentes de la conscience. Mais c'est le problème de l'existence de surmonter les uns comme le problème de la connaissance est de surmonter les autres.

On fera cette objection qu'il peut y avoir solidarité et non-contradiction dans le mal. Mais ce n'est pas sûr : cette solidarité, cette non-contradiction rencontrent vite des limites et élimineraient toutes les formes du mal si on voulait les pousser jusqu'au dernier point.

La certitude objective interdite aux jugements de valeur

La grande différence entre les jugements de connaissance et les jugements de valeur, c'est que les premiers prétendent à un caractère de certitude objective et communicable qui est interdit aux seconds. Car les jugements de connaissance portent toujours sur une relation abstraite susceptible d'être démontrée à partir de certaines définitions, ou sur un fait donné qui est l'objet d'une observation ou d'une représentation susceptible d'être vérifiée.

Encore pourrait-on faire quelques réserves, pour les uns, en remontant jusqu'au fondement des premières définitions, pour les autres, en montrant, comme on pourrait le confirmer par l'exemple de l'histoire, qu'il est souvent difficile d'administrer la preuve d'un fait, et qu'aucun fait ne peut être épuisé : car, on a souvent établi que la connaissance de la moindre partie de l'univers impliquerait la connaissance de l'univers entier.

Mais, quand il s'agit de la valeur, si l'on voulait qu'il y en eût à proprement parler connaissance, cette connaissance resterait par essence problématique pour une quadruple raison :

1° Parce qu'elle ne peut jamais être abstraite, ni empirique, ou encore qu'elle engage la totalité de la conscience et non point l'intelligence ou l'expérience seules, mais avec elles la sensibilité et le vouloir ;

2° Parce que toute valeur particulière suppose une expérience élective qui peut être plus ou moins fine, ou même faire défaut (ce qui apparaît bien dans certains arts, comme la musique), qu'elle suppose pour être affirmée un consentement intérieur qu'il est possible de refuser, qu'elle appelle enfin une action extérieure qui ne cesse de l'attester en la produisant à la lumière, de manière à lui faire trouver un chemin dans la conscience de tous ceux qui en sont les témoins. Ce qui justifie sans doute la conduite aussi bien de l'artiste que de l'honnête homme ;

3° Parce que la vérité est déjà présente dans la réalité dont je cherche à la dégager et n'intéresse en droit que les parties de la conscience qui sont les mêmes chez tous les hommes, au lieu que la valeur suppose que le réel est traversé ou dépassé. Dans l'appréciation de la valeur, c'est ce qu'il y a de plus intime et de plus personnel en nous qui entre en jeu ; de telle sorte que les perspectives différentes que les différents êtres prennent sur la valeur ne peuvent se réconcilier dans l'abstraction, comme les perspectives qu'il prennent sur la vérité. Elles ne pourraient se réconcilier que dans une sorte de vision plus profonde et plus riche où cha-

cune éclaire l'autre et la soutient, mais à laquelle il est difficile de parvenir ;

4° Parce que, enfin, dans une observation qui embrasse et fonde les trois précédentes, la vérité est tournée vers le réalisé, c'est-à-dire vers le passé, au lieu que la valeur intéresse notre action, et escompte l'avenir, c'est-à-dire moins encore une satisfaction ou un accroissement intérieur qu'elle nous donne qu'une satisfaction ou un accroissement qu'elle pourra nous donner : elle a donc toujours le caractère d'une hypothèse. Et c'est pour cela qu'elle est un engagement et un risque. Car c'est de nous qu'il dépend de faire que cette hypothèse puisse être vérifiée aussi bien par d'autres que par nous.

La distinction kantienne entre « erkennen » et « denken »

On pourrait peut-être se servir pour caractériser la manière dont la valeur est appréhendée, de la distinction que Kant établissait entre penser et connaître, entre *denken* et *erkennen*. Il n'y a de connaissance que de l'objet ; en ce sens on peut dire qu'il serait contradictoire qu'il y eût une connaissance de la valeur, qui ne peut jamais devenir un objet. Cependant, il ne peut pas suffire de dire que la valeur est sentie plutôt que connue. Car quel que soit l'ébranlement qu'elle produise dans la sensibilité, elle nous devient présente dans une démarche très pure de l'esprit, qui, comme une lumière sans objet, éclaire elle-même tous les objets. En ce sens elle est pensée en même temps que sentie ; et dire qu'elle est sentie, c'est dire seulement qu'elle est la pensée même en tant que celle-ci est la vie de notre esprit.

Telle est en effet la pensée au sens où Descartes la définissait, qui ne peut vouloir que le vrai et le bien, qui en porte en elle l'exigence — qui n'est que l'exigence de son propre accomplissement — et dont on peut dire aussi bien qu'elle n'a pas d'objet et qu'elle se prend elle-même comme objet, c'est-à-dire qu'elle est la pensée de la pensée ou la conscience elle-même. Mais puisque cette pensée n'a d'existence que dans l'acte même qui la fait être, on comprend sans peine que la valeur ne puisse jamais être appréhendée autrement que dans une opération qui la réalise, et jamais dans une opération qui la représente. Ainsi ce n'est pas nécessairement un progrès d'aller du *denken* à l'*erkennen*. Car l'ordre spirituel tout entier est l'ordre du *denken* qui ne se transforme en *erkennen* que là où il rencontre une résistance qui le limite dont il fait précisément un objet.

Évidence propre à la valeur

Mais est-ce la valeur elle-même qu'il s'agit de justifier, ou n'est-ce pas elle qui est le principe de toute justification ? Dans toutes les discussions où la valeur est en jeu, nous ne pouvons pas avoir un autre appui qu'une sorte de solidarité nécessaire de toutes les formes de la valeur : *ce que nous postulons, c'est que la valeur est une et qu'il nous est impossible de ne pas la vouloir.* Dès lors qu'une valeur est mise en doute, nous essayons de la défendre en montrant que telle autre valeur est elle-même admise sans difficulté, qui l'implique, au lieu de la contredire. Il en est ainsi d'ailleurs de la vérité, mais précisément parce qu'elle participe des caractères de la valeur. Comment pourrait-on concevoir en effet que la vérité pût être justifiée autrement que par sa possession elle-même ? Ce sont seulement les vérités particulières que l'on peut prouver ; et on ne peut concevoir d'autre preuve que celle qui résulte de la solidarité de toutes les formes de la vérité dans l'unité d'une même vérité.

D'où l'on peut tirer cette conséquence : c'est qu'il y a une évidence de la valeur, comme il y a une évidence de la vérité, au delà de laquelle il est impossible de remonter. C'est une sorte de présence pure faite de l'identification entre son être et l'acte qui le produit. On peut lui donner le nom d'intuition. M. Le Senne l'appelle « un tact de la valeur », marquant bien par là, d'une part, comment elle implique une coïncidence entre notre propre opération et l'objet qui lui répond et, d'autre part, comment elle est capable de discerner les différences les plus fines et les plus délicates entre tous les aspects de la valeur, sans rien laisser perdre pourtant de son unité essentielle et constitutive.

Mais il faut remarquer que le mot de jugement implique déjà lui-même cette immédiation de l'affirmation à l'objet affirmé que l'on retrouve dans toutes les démarches ontologiques, puisque la conscience d'être appartient elle-même à l'être. Ainsi, le raison-

nement ne doit jamais être considéré comme un acte supérieur au jugement et qui le fonde ; c'est, il est vrai, une liaison entre des jugements différents : mais cela ne veut rien dire de plus sinon qu'il est un jugement complexe ou articulé. La fonction essentielle du jugement est toujours de reconnaître au sein de ce qui est ce qui mérite d'être. Mais qui ne voit que c'est là non pas chercher une vérité primitive et objective qui seule posséderait l'évidence et à laquelle l'esprit serait d'abord obligé de se soumettre, mais faire de cette évidence la propre présence de l'esprit à lui-même dans chacune de ses opérations et dans le lien même qui les unit ? Ainsi le jugement est arbitre de la vérité et de la valeur, mais parce qu'il est, pour ainsi dire, arbitre de lui-même.

Retour au problème de la valeur de la valeur

Dès lors, puisqu'il n'y a pas d'opération plus haute que le jugement et qui le justifie, on comprend pourquoi on ne peut pas, comme on l'a montré au liv. II, ch. II, sect. VI, en ce qui concerne la valeur, poser le problème de sa propre valeur. C'est là le signe que, comme dans le problème de l'être, nous nous trouvons en présence d'un absolu, non pas de cet absolu négatif qui marque notre impuissance d'aller au delà, mais de cet absolu positif qui forme le soutien actuel de la moindre démarche de la pensée et du vouloir. Il est absurde d'imaginer que l'esprit puisse faire un pas en avant quand il s'interroge sur la valeur de la valeur, aussi bien que sur l'être de l'être, ou la pensée de la pensée. Il y a là une sorte de redoublement ou de cercle, qui ne paraît se répéter indéfiniment que parce que le premier terme posé enveloppe une affirmation plénière et suffisante qui est le principe de toutes et qui n'en suppose elle-même aucune autre. Seulement on pense souvent que ce terme, au delà duquel on ne remonte pas, ne peut pas être posé par l'intelligence que l'on conçoit toujours sous une forme déductive, c'est-à-dire comme réduisant toute affirmation à ses raisons. On en fait alors l'objet de la volonté. Mais, si, dans

l'affirmation de la valeur, c'est la volonté qui agit, on peut dire qu'en produisant la valeur, elle produit ses propres raisons. Et c'est pour cela sans doute que le jugement de valeur est un jugement par lequel ce n'est pas, comme on le croit, l'intellect qui engendre le vouloir, mais le vouloir qui engendre l'intellect.

La valeur porte en elle-même son propre critère

Le jugement de valeur suppose une lumière propre qui nous la découvre et qu'aucune raison discursive ni aucun témoignage extérieur ne suffit à produire. Quand elle nous manque, nous sommes aveugle à la valeur (wertblind).

Il est évident que nul ne peut juger de la valeur que d'après un principe qu'il porte au fond de lui-même. Car, de toute argumentation à son tour, la valeur doit être éprouvée et tout fait invoqué pour la justifier doit être soumis à notre propre jugement. Et c'est pour cela que nous ne pouvons même point recourir à l'autorité de Dieu pour la reconnaître, puisque, même si nous disons que Dieu est la valeur suprême, c'est notre conscience qui en juge. De la même manière, on dira qu'il n'y a aucun fait naturel, historique ou social, d'où la valeur puisse être déduite. Ce sont ces faits au contraire qui doivent être jugés selon elle. Ce qui suffit à éliminer toutes les théories qui fondent la valeur sur les lois de la nature, de l'histoire ou de la société.

C'est parce que les valeurs ne sont pas des objets sur lesquels puisse porter un jugement comparable au jugement scientifique qu'on a considéré souvent la valeur comme irréelle, comme le produit de la sensibilité ou de l'imagination, c'est-à-dire de l'arbitraire. Mais, au lieu de l'exclure du réel, sous prétexte qu'elle n'a pas les caractères d'un objet, il fallait chercher s'il n'y a pas d'autres espèces de la réalité que la réalité objective et d'autres jugements vrais que les jugements de connaissance. Les valeurs prennent leur origine non pas dans l'universalité objective, mais dans une universalité subjective qui n'a pas pour critère l'objet tel qu'il

est donné, mais tel qu'il devrait l'être pour donner satisfaction aux exigences les plus profondes de chaque conscience, non point telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait être elle-même si elle donnait à ses différentes facultés leur exercice le plus plein et le plus pur.

SECTION VIII

LA MESURE QUANTITATIVE

L'évaluation quantitative et l'appréciation qualitative

On a essayé dans l'étude des caractères généraux de la valeur de définir le rapport qui existe entre la quantité et la qualité dont il semble parfois qu'il est au centre de la doctrine des valeurs (liv. II, Ire Part., chap. III, sect. III). Cependant, il ne peut pas nous suffire de montrer d'une part qu'il existe entre la qualité et la valeur une affinité remarquable et d'autre part que le propre des jugements de valeur, c'est d'introduire entre les différents modes de la valeur une différence de degré et de leur donner, à mesure que la réflexion avance, une expression de plus en plus subtile. La question est autre : est-il possible et faut-il se contenter de dire qu'une chose a plus de valeur qu'une autre sans pouvoir jamais dire de combien ? Ou bien existe-t-il une axiologie proprement scientifique dont le propre sera non pas de faire évanouir la qualité au profit de la quantité, c'est-à-dire le mieux dans le plus, mais de donner du mieux une mesure exacte qui s'exprime par le plus ?

Mais alors on se trouve ici en présence du paradoxe suivant : c'est que, bien que le plus et le moins paraissent inséparables du meilleur et du pire, la prétention de mesurer le meilleur et le pire par le plus et le moins, au lieu d'introduire en eux la précision que l'on recherche, met en lumière, au contraire, l'incapacité de l'ordre

quantitatif à représenter fidèlement l'ordre qualitatif. D'autre part, les idées du meilleur et du pire n'évoquent pas une série unilinéaire comme la série croissante des nombres, car chaque terme est meilleur ou pire que le précédent par une modification tout intérieure qui change son essence et que le propre du nombre est d'être incapable de représenter, puisque son objet même est de l'abolir. Aussi peut-on dire que, par opposition à ce qui se passe dans la mesure des choses, c'est l'évaluation quantitative qui présente ici un caractère d'insuffisance et de grossièreté et que, comme on le voit nettement dans l'impossibilité où on est de dire de *combien* l'un des termes de la série qualitative surpasse l'autre, l'appréciation délicate des nuances de la qualité introduit dans l'évaluation une précision et une signification que le nombre est hors d'état de lui donner. On trouvera la confirmation de la même idée dans cette observation que la mesure dans l'ordre quantitatif suppose nécessairement l'idée d'une égalité entre des termes, ce qui montre assez que la quantité a un caractère exclusivement abstrait. Au contraire, l'idée d'une égalité ou même d'une équivalence entre des aspects différents de la qualité présente une sorte d'impiété : elle abolit dans la valeur ce qu'il y a en elle d'unique et d'incomparable et qui en constitue justement l'essence.

La qualité est déjà une valeur : elle s'oppose à l'identité, à la répétition et au nombre. Nous ne pouvons pas demander sans doute quelle est une chose, c'est-à-dire définir son *quale*, sans avoir en vue d'abord son rapport avec nos sens et avec nos besoins. Et la réponse à cette question suppose par conséquent un rapport que nous établissons, dans la qualité même, entre l'objectivité et la subjectivité, ce qui montre pourquoi toute qualité est nécessairement représentative et affective à la fois. Telle est la raison aussi pour laquelle le mot qualité a un double sens puisqu'il désigne à la fois le caractère propre de la chose (son authenticité) et sa valeur par rapport à nous, qui nous oblige à la préférer et à la vouloir. *La qualité est la gloire de la différence et le secret de la*

participation. Dès lors, on comprend comment, à l'inverse du jugement de connaissance qui exprime toujours une relation objective dont la forme parfaite réside dans l'égalité quantitative, et qui cherche toujours à mesurer l'inégalité, c'est-à-dire à la réduire à l'égalité, le propre du jugement de préférence, c'est de faire apparaître des inégalités que l'on ne peut pas mesurer par référence à une égalité à laquelle on voudrait les réduire.

Différence entre les degrés de la quantité et les degrés de la valeur

Peut-être faut-il dire que la différence entre les degrés de quantité et les degrés de valeur réside simplement en ceci : à savoir que la grandeur forme seulement une série croissante dont le premier terme est l'unité et que l'on compose indéfiniment avec elle-même jusqu'au moment où elle recouvre la grandeur que l'on veut mesurer, au lieu que, dans les degrés de la valeur, c'est le supérieur qui est la raison d'être de l'inférieur et qui fixe sa position dans l'échelle, puisque sans lui il n'aurait pas place dans cette échelle, de telle sorte que toute mesure devrait s'effectuer non pas par rapport à une unité qui en fournirait le premier échelon, mais par rapport à un sommet qui semble en former le dernier. Or, en réalité, cet apparent sommet ne fait pas partie de l'échelle, il est transcendant par rapport à elle, de telle sorte que c'est seulement par métaphore et par égard pour l'effort que l'on fait pour l'atteindre, qu'il est possible de dire qu'on en approche plus ou moins.

Cela permet du moins de constituer un ordre qui est celui de la qualité, et qui peut bien être pour une volonté qui crée elle-même sa propre valeur un ordre du haut et du bas, mais sans devenir jamais un ordre du plus et du moins en ce qui concerne la valeur elle-même. Le plus ou le moins se déterminent donc par référence à un plus haut et à un plus bas, c'est-à-dire par référence à une volonté qui gravit cette échelle plutôt que par rapport à l'exis-

tence en soi d'une pareille échelle. Et ce qui nous induit encore en défiance, mais témoigne admirablement de l'irréductibilité de l'ordre qualitatif à l'ordre quantitatif, c'est que l'ordre quantitatif implique la possibilité d'un accroissement indéfini, au lieu qu'en disant d'une chose qu'elle est meilleure ou pire, on suppose un certain repère que l'on adopte dans chaque cas et qui est comme un dernier terme *au delà duquel on a affaire non pas à un plus, mais à un moins*. Si l'on voulait par conséquent chercher dans les mathématiques une sorte de figuration abstraite des relations entre les valeurs, il faudrait évoquer des séries convergentes qui tendent vers une limite dont on sait qu'elle n'appartient pas elle-même à la série et qu'elle lui est elle aussi transcendante d'une certaine manière. C'est ainsi que l'on pourrait se représenter l'essence même de la valeur par rapport à tous les efforts qui cherchent à l'atteindre. Car, la qualité d'une chose comporte un dernier point que l'on ne fait jamais qu'approcher, mais au delà duquel on ne saurait aller sans l'anéantir.

L'absolu de la valeur et la participation à la valeur

Il y a une formule de Brunschvicg qui nous paraît singulièrement instructive et qui est peut-être susceptible de trancher la question. « La valeur elle-même, dit-il, comme la qualité, demeure immuable, bien qu'on y *participe* plus ou moins » (1). Ce qui laisse entendre qu'il y a un absolu de la valeur et que la grandeur apparaît seulement dans l'inégalité des actions qui la réalisent.

Il semble donc que la participation mette en jeu des relations quantitatives. Le mot même de participation évoque les rapports de la partie et du tout, de telle sorte que l'on se trouve incliné à dire que la participation ne peut différer que selon la grandeur, l'être qui participe n'ayant point d'autre ressource que de rendre sienne une partie plus ou moins grande du tout. Ainsi, la thèse ontologique qui identifie l'être avec la valeur semble conduire naturellement à

(1) *Mélanges offerts à P. Janet*, éd. d'Artrey, 1939, quelques remarques à propos de l'analogie.

considérer la valeur comme susceptible de croître et de décroître selon que notre participation à l'être est elle-même plus ou moins grande. Et dans la métaphysique traditionnelle, l'échelle des êtres sert à les distinguer les uns des autres selon leur degré de participation, qui ne diffère pas de leur degré de réalité. De même que nous ne pouvons pas considérer l'être qui est le nôtre comme étant le tout de l'être, bien que tout l'être lui soit présent, de même, bien que la valeur soit tout entière là où nous en participons, elle n'est pas tout entière nôtre.

On observera encore que, dans tout jugement de connaissance, l'affirmation et la négation sont inséparables. Car, dire d'une chose qu'elle est telle, c'est dire aussi qu'elle n'est pas autre, de telle sorte que tout jugement affirmatif a pour rançon une infinité de jugements négatifs et que tout jugement négatif s'ajoutant à beaucoup d'autres tend à circonscrire une certaine affirmation qui serait, en ce qui concerne un objet déterminé, le reliquat de toutes les négations qui peuvent lui être appliquées. C'est ce que l'on peut exprimer, dans le langage de l'ontologie traditionnelle, en disant de toute existence particulière qu'elle est un mélange d'être et de non-être, ou qu'à l'égard du Tout la connaissance est toujours une analyse. Or on retrouve les mêmes caractères dans le jugement de valeur qui ne porte jamais sur le tout ou sur l'absolu de la valeur, mais seulement sur un certain mode de participation à la valeur. D'une manière plus précise, une chose dont nous affirmons la valeur vaut pourtant moins qu'une autre que nous mettons au-dessus d'elle, ce qui nous conduit à introduire ici l'idée des degrés de la valeur, comme l'effet d'une certaine composition entre l'affirmation et la négation.

La valeur, en tant qu'elle est l'infini présent en chaque point, n'appartient pas à l'ordre de la quantité

Cependant si on évoque ici la perfection du fini telle que l'entendent les Grecs — dans un langage tout différent du nôtre, —

on voit bien qu'elle n'est pas seulement la négation de l'infini confondu avec l'indétermination pure, mais qu'elle recèle à son tour un infini qui surpasse tous les efforts de l'analyse ; de la même manière, le propre de la valeur, c'est précisément, au lieu de s'engager dans une fuite vers un infini qui recule toujours, de le capter et d'essayer de le faire tenir en chaque point : là où la valeur est présente, elle porte en elle cette présence de l'infini dans le fini à laquelle nous donnons précisément le nom de perfection. Ainsi notre progression vers la valeur peut toujours être plus ou moins grande, bien que, à mesure que l'on monte davantage, on voie la quantité s'évanouir par degrés dans la qualité. La quantité comme telle appartient donc au domaine du fini et c'est pour cela qu'elle peut croître indéfiniment. Au lieu que c'est seulement la qualité qui réalise ce paradoxe de l'infini actuel que notre analyse ne parviendra jamais à résoudre. Telle est la raison pour laquelle l'infini actuel ne peut jamais être nommé autrement que le parfait, comme on le voit, par exemple, chez Descartes. Autrement on n'a affaire qu'à un infini de possibilité qui, même sous sa forme la plus chétive, vient toujours s'actualiser dans quelque perfection qualitative.

Si l'on considère la préférence comme exprimant seulement le résultat d'une comparaison subjective qui s'établit entre mes désirs en se fondant seulement sur leur différence d'intensité, alors il est évident que la préférence appartient à l'ordre de la nature et non point à l'ordre de la valeur. Mais une comparaison entre les désirs ne peut pas être simplement quantitative, car c'est le propre de l'esprit de faire intervenir leur qualité, qui consiste, pour ainsi dire, dans la relation vivante et privilégiée qu'ils ont avec lui. Or, la qualité réside au point où la distance qui sépare l'objet du sujet s'évanouit : c'est pour cela que l'on dit également qu'elle est subjective, ou qu'elle n'a de sens que pour nous, et pourtant qu'elle est une propriété qui appartient à la chose elle-même et qui nous révèle son essence. De même, on peut dire que,

dans le rapport des valeurs entre elles, nous cherchons toujours un point où la préférence elle-même est une prévalence ; mais l'intensité appartient à l'ordre de la nature et la valeur à l'ordre de l'esprit : aussi arrive-t-il souvent que l'intensité soit mise au-dessus de la valeur ou qu'elle en tienne lieu. C'est le propre de la liberté de pouvoir choisir entre l'intensité et la valeur et de pouvoir toujours sacrifier l'une à l'autre.

Le choix, en tant qu'il exprime le caractère absolu et incomparable de toutes les valeurs

C'est dans une représentation purement abstraite et schématique de la participation que l'on évoque un tout divisé en parties inégales dont chacune pourrait former l'objet d'un jugement d'appartenance. Mais les choses ne sont pas aussi simples, car la valeur est présente tout entière dans chacun de ses modes, même le plus humble. C'est ce que nous avons déjà remarqué de l'être ; et c'est même là sans doute un argument qui sert à vérifier l'existence d'une parenté profonde entre ces deux notions. En ce qui concerne l'être, il ne suffit pas en effet de dire qu'il est absurde d'imaginer que les choses existent plus ou moins. Chacune d'elles exprime une relation avec le tout de l'être et c'est ce tout de l'être qui constitue son être même. De même la valeur peut bien être définie comme une prédominance de l'activité sur la passivité ou de l'intériorité sur l'extériorité : dans ce rapport, l'activité ou l'intériorité absolue est toujours engagée et c'est là ce qui imprime à chaque chose ou à chaque action son caractère de valeur. La quantité peut toujours être mesurée et comptée ; son caractère propre, c'est de circonscrire l'existence relative. Mais la qualité introduit dans cette existence même son rapport avec l'absolu et l'on peut dire de ce rapport avec l'absolu qu'il est lui-même indivisible et indécomposable.

Or le problème est alors de savoir comment on peut encore parler de degrés de la valeur si, dans la participation à l'absolu,

il faut que l'absolu soit toujours présent et que la participation reste toujours inégale. C'est de savoir comment, dans un être de participation, l'être peut être présent tout entier, bien qu'il ne soit pas lui-même tout entier être et qu'il puisse s'agrandir indéfiniment. C'est de savoir comment la valeur, là où elle est, est elle-même sans parties, bien que nous puissions dire d'un être que sa valeur est capable de croître.

Ne faut-il pas dire alors que nous sommes ici devant l'alternative du tout ou rien, que, de toute existence il faut dire qu'elle est capable de pénétrer dans l'absolu de l'être ou qu'elle est comme rien, et que c'étaient les stoïciens qui avaient raison quand ils pensaient que la vertu est indivisible, qu'on l'a ou qu'on ne l'a pas et qu'on ne peut avoir une vertu sans les avoir toutes. Bien plus, *de tout bien on peut dire qu'il est toujours le même ès qualité :* Aristote, par exemple, dit qu'un sage n'est pas plus sage s'il vit plus longtemps, qu'on ne peut pas considérer non plus un bien qui dure longtemps comme un bien plus grand qu'un bien qui ne dure qu'un jour (1). Et ce qu'il dit de la durée s'applique également bien à tous les coefficients par lesquels, comme on le verra tout à l'heure, Bentham tente de mesurer le bien.

Toutefois une solution s'offre à nous si nous observons qu'au cœur de la participation il y a toujours un choix, qui est un choix entre deux contraires, entre un consentement et un refus, entre le oui et le non, ou d'une manière plus concrète, entre le dedans et le dehors, l'être ou le phénomène, la valeur ou le gain. Or, dans ce choix il n'y a pas de degrés. On est pour ou contre la valeur. Cependant l'effort que je puis faire pour l'atteindre et les résultats visibles que je puis obtenir dans cette poursuite peuvent être mesurés : ils tombent sous la juridiction du plus ou du moins. La participation à l'être et à la valeur comporte vers le dedans une démarche d'option qui doit être refaite à chaque instant et qui exclut toute mesure, et vers le dehors elle trouve dans l'espace et dans le temps un chemin proprement infini où elle ne cesse de se multiplier et de s'accroître.

Si la participation emprunte à un acte infini l'initiative et la

(1) *Eth. Nic.*, I, 4.

puissance dont elle dispose, elle est caractérisée non pas par sa grandeur qui n'a de sens que pour celui qui observe et compare les résultats visibles qu'elle a pu produire ou les résistances qu'elle surmonte, mais par son intentionnalité qui la rend qualitativement différente dans chacune de ses démarches. Ainsi, à l'intérieur de la conscience, la seule chose qui compte, c'est non point la grandeur du résultat que l'on vise, ni de la force que l'on dépense, mais le choix même que l'on fait, c'est-à-dire la signification ou la valeur que l'on donne à chacun de ses actes. Chacun de ces choix possède une originalité absolue : chacune de ces significations ou de ces valeurs est elle-même une qualité indivisible qui ne comporte pas le plus et le moins.

Les mesures d'espace et de temps

La quantité n'apparaît donc dans la valeur qu'en tant que sa manifestation appartient à l'ordre de l'espace et du temps qui, seuls, comportent des mesures. Là seulement il devient possible d'apprécier son degré d'expansion, mais aussi sans doute la grandeur des obstacles qu'elle a vaincus et corrélativement l'effort qu'il a fallu faire pour les vaincre. D'une manière plus précise, la quantité exprime dans l'espace la grandeur du résultat et dans le temps la grandeur de l'effort. Mais la valeur en tant que telle, est étrangère à la fois à l'espace et au temps : l'espace en fournit l'image et le temps le chemin. Elle est elle-même spirituelle et éternelle. Elle m'apprend à découvrir que la réalité véritable n'est pas ce que l'on voit et ce que l'on touche, qu'elle est invisible et impondérable, parce qu'elle est consubstantielle à l'esprit lui-même. C'est que la quantité n'appartient jamais qu'au phénomène, qui est ce qui se montre dans le monde de l'espace et du temps. La qualité ou la valeur, c'est une réalité secrète dont nous ne voyons jamais que la projection phénoménale. C'est cette expression seulement que l'on mesure, mais qui n'a de sens que pour nous révéler l'essence même aspatiale, intemporelle et réfractaire à

toute mesure qu'elle cache souvent et que parfois elle laisse transparaître.

On ne saurait dire non plus que la grandeur de l'effort correspond toujours aux degrés de la valeur. Elle mesurerait tout au plus les différences de valeur morale. Encore est-on obligé d'introduire ici beaucoup de réserves. Car, à supposer que l'on puisse toujours reconnaître dans les différences de valeur une prédominance plus ou moins grande de l'activité sur la passivité, il faut entendre par activité une activité proprement spirituelle qui a un caractère en quelque sorte purifié et peut exclure tout espèce d'effort. En ce sens il arrive que l'absence même de tout effort puisse apparaître comme le signe d'une valeur plus haute. Et peut-être pourrait-on risquer de dire que la valeur n'appartient pas à l'ordre des phénomènes que l'on mesure et qu'elle est elle-même sans mesure, bien qu'elle soit la mesure ontologique de toutes choses.

On peut examiner maintenant les tentatives que l'on a pu faire pour introduire le nombre dans l'appréciation de la valeur sur trois exemples différents : le premier qui est l'arithmétique morale de Bentham, le second qui est la détermination de ce qu'on a appelé les indices du progrès, le troisième qui évoque le caractère particulièrement favorable des valeurs économiques.

1° *Bentham.* — On peut dire que la tentative de Bentham est la plus systématique qui ait été entreprise pour mesurer la valeur. Mais il faut remarquer qu'elle est subordonnée elle-même à ce postulat, à savoir que c'est le plaisir qui est le dernier critère de la valeur. Or, le plaisir appartient à l'ordre de la nature et l'on comprend par là qu'il y ait en lui des facteurs différents, et d'abord son intensité et sa durée qui, au moins en droit, puissent être mesurés. Seulement le problème est d'abord de savoir si la valeur réside dans le plaisir ou dans une certaine *qualité du plaisir lui-même* qui est indépendante de sa grandeur, et qui fait que nous pouvons par exemple repousser certains plaisirs et les considérer comme d'autant plus étrangers à la valeur qu'ils sont eux-mêmes plus intenses : car il peut arriver que les plus intenses soient aussi les plus bas. L'appréciation de la valeur du plaisir résiste aux prises du nombre parce que, ce qu'elle met en jeu, c'est sa signification.

Il est devenu classique d'observer que les nombres par lesquels on mesure les différents facteurs constitutifs du plaisir, sont eux-mêmes incomparables ; il est difficile de concevoir la possibilité d'additionner de manière à former un

total cohérent des unités d'intensité avec des unités de temps. Peut-on même comparer l'intensité des différents plaisirs entre eux ? Peut-on mettre en balance l'intensité d'un plaisir avec l'intensité d'une douleur qui l'accompagne souvent ? Chacun de nous a l'impression que juger des choses par leur grandeur, c'est atteindre seulement leurs caractères les plus extérieurs et les plus apparents, mais c'est laisser échapper ce retentissement intérieur, personnel et caché qui constitue précisément leur valeur. Aussi la réduction de la valeur à la quantité, telle qu'on l'observe dans l'arithmétique morale, détruit sa véritable nature. La valeur est faite d'une richesse infinie de différences complexes et incomparables, mais qui résistent à l'analyse : on ne peut pas dissocier ces différences sans qu'elle s'anéantisse elle-même. Quand nous disons qu'un plaisir devient plus grand ou plus long, ou qu'il est partagé par un plus grand nombre d'êtres, ce n'est plus le même plaisir : c'est sa qualité qui change comme le remarque Wundt (*Hauptprobleme der Philosophie*). Or cette qualité, c'est sa valeur, de telle sorte qu'elle ne peut pas être mesurée, même si ses coefficients pouvaient l'être. Car il n'est pas sûr que l'on puisse mesurer ainsi les facteurs constitutifs du plaisir et retrouver dans la somme que l'on obtient ensuite ce qui fait sa valeur globale. On retrouverait ici une argumentation analogue à celle par laquelle Bergson distinguait de l'hétérogénéité qualitative de la sensation l'homogénéité quantitative de son rayonnement. D'une manière plus générale, le plaisir ne peut pas être considéré en lui-même, ni isolé de notre vie spirituelle tout entière dont il faut savoir s'il la sert ou s'il la corrompt. La base d'appréciation de la valeur chez Bentham est donc beaucoup trop étroite : les procédés de mesure sont fragiles ou seulement métaphoriques ; les grandeurs que l'on prétend obtenir sont d'ordre différent, on ne peut pas en faire la somme.

2° *Les indices du progrès.* — On voit dans tous les domaines le même effort pour introduire la quantité dans l'appréciation de la qualité elle-même. Ainsi, si la civilisation apparaît comme étant elle-même une valeur, il s'agira aussi de la mesurer par des indices numériques. Seulement il saute aux yeux aussitôt qu'il y aura toujours de l'arbitraire dans le choix de l'indice. Encore s'agit-il dans la civilisation de certaines valeurs collectives qui, en vertu de ce caractère même, ne sont point complètement étrangères à la quantité et que l'on peut définir par les signes les plus extérieurs, et parfois les plus superficiels, mais qui s'appliquent beaucoup mieux à des facteurs matériels, comme la mortalité ou la richesse, qu'à des facteurs spirituels, comme la vie intellectuelle et la vie morale (cf. dans la publication du *Centre de synthèse* intitulé *Civilisation, le mot et l'idée*, la communication de M. Niceforo, p. 113 ; et le livre du même auteur : *Les Indices numériques de la civilisation et du progrès* (Flammarion, 1922).

Dans un domaine voisin, il est très difficile de dissocier la valeur de l'*importance* qui fait toujours intervenir un facteur social et qui semble une sorte de mixte de la grandeur et de la valeur. Ainsi l'importance semble purement quantitative, bien qu'elle se mesure non point tant par rapport au champ actuel sur lequel elle règne, que par rapport à son retentissement

possible et, sous sa forme la plus profonde peut-être, fait entrer en jeu des rapports de compréhension dont les rapports d'extension ne nous donnent ici encore qu'une sorte de figure.

3° L'examen des valeurs économiques est le plus instructif parce qu'elles fournissent un domaine où la quantité semble seule à régner. Ce n'est là pourtant qu'une apparence. Sans doute il est vrai que ce sont les valeurs économiques qui nous permettent de saisir le mieux le caractère mesurable de la valeur parce que chacune d'elles est en relation avec un objet utile destiné à satisfaire un besoin du corps. Pourtant, ni cette utilité, ni ce besoin, ni leur proportion ne peuvent être exactement déterminés. Il entre toujours ici un élément de subjectivité qui se dérobe à la quantité. Même si on considère le travail comme l'origine de toutes les valeurs économiques, on sait bien qu'on ne peut l'apprécier tout entier, ni par la grandeur de son produit, ni par la grandeur de l'effort dépensé, ni par la durée qu'il a occupée. Il compose entre eux ces différents facteurs, et par là il échappe déjà à la mesure. Mais on ne peut méconnaître qu'il y a en lui un facteur intentionnel qui est proprement spirituel et qui constitue l'origine et l'essence même de sa valeur originale.

Les valeurs économiques nous fournissent, entre la quantité et la qualité, une sorte d'intermédiaire naturel. Elles sont figuratives des valeurs spirituelles, bien que la figure qu'elles nous en donnent soit en quelque sorte inversée. La valeur économique, c'est en effet une certaine qualité de la chose, mais qui est représentable par la quantité d'une autre chose que l'on obtient en échange. L'échange ici permettrait donc d'introduire une sorte de mesure de la valeur. Mais la valeur, à proprement parler, réside ici encore dans la qualité. Et pour que l'inversion se produise, il faut, comme dans le marxisme, que l'on opère la réduction de la valeur d'usage à la valeur d'échange qui est précisément la réduction de la qualité à la quantité. Or, à mesure que l'on s'élève vers des valeurs plus hautes, la quantité semble se dissoudre au profit de la qualité. La quantité et la qualité paraissent donc être aux deux extrémités d'une échelle ; là où on a affaire au plus et au moins, il n'y a plus place pour la valeur, et la valeur ne commence vraiment que là où cesse toute mesure.

SECTION IX

L'ESTIMATION QUALITATIVE

Le sentiment de la valeur et les jugements de valeur

On peut dire qu'il y a un sentiment de la valeur que le propre de tous les jugements de valeur est d'analyser plutôt que de jus-

tifier. Ce serait un sophisme de le confondre avec le plaisir. C'est un sentiment *sui generis* dans lequel l'âme devient sensible à toutes les différences qui existent entre les choses et fait de toutes ces différences des différences de sens et de valeur. Ce sentiment peut être d'abord obscur ; c'est l'intelligence qui en prend possession : elle introduit en lui de la lumière ; dès qu'elle s'exerce, elle cherche à en pénétrer et à en égaler toutes les délicatesses.

Ici comme partout, l'intelligence n'invente rien. Elle n'a pas à définir le vrai, le beau et le bien, mais seulement à les reconnaître, à discerner pour ainsi dire les touches qui nous les rendent présents, à les éprouver, à les purifier de telle manière qu'il ne s'y mêle point d'éléments étrangers et qu'elles acquièrent une sorte de transparence que l'intelligence a seulement à traverser. Et ce travail, poursuivi avec assez d'exactitude et de profondeur, nous apprendrait sans doute à percevoir la valeur de toute chose qui existe dans le monde, à mesure que nous approchons davantage de son essence.

Nous sommes au point où l'intelligence et la sensibilité, au lieu de s'opposer, viennent se rejoindre dans cette extrême pointe de la conscience qui est antérieure à la distinction des puissances et qui surmonte leur séparation. Chacune, pourrait-on dire, ne trouve tout son emploi que quand, au lieu de refouler l'autre, elle la suscite et la met en jeu de telle manière que l'on ne sait plus quelle est celle qui parle et celle qui se tait. Ce qui explique assez bien la querelle des doctrines et l'apparente justification que l'on peut donner de chacune d'elles dans la perspective même qu'elle a une fois adoptée.

Mais, il n'y a que *la volonté de valeur* qui soit capable d'unifier toutes les puissances de notre âme en engageant sa destinée elle-même ; aussi est-ce en elle seulement que l'âme apprend à se connaître ; seule elle l'introduit dans l'absolu en l'obligeant pour ainsi dire à rencontrer l'absolu d'elle-même.

Point de rencontre du sentiment et de l'intellect

La valeur ne peut donc pas dépendre du sentiment seul : car il demande toujours à être éclairé ; il n'est jamais indemne de toute illusion, ni sans mélange de motifs naturels ; sous sa forme la plus élevée, il est le reflet même de l'intelligence dans son exercice le plus parfait et le plus pur. Inversement, la valeur ne peut pas dépendre de l'intelligence seule, toujours tournée vers la connaissance de l'objet plutôt que vers la conscience de son acte le plus secret. Dans leur alliance qui les surpasse toutes deux, c'est l'unité de l'esprit qui se découvre. C'est elle qui nous rend *sensible à l'intelligible*, à cette exacte proportion entre notre activité propre et l'objet qui lui correspond, qui est l'étalon de la valeur et dont nous ne faisons jamais qu'approcher. Si, comme on l'a montré, l'activité de la conscience se retrouve tout entière dans l'exercice de chacune de ses fonctions particulières, il ne faut pas s'étonner que les mêmes rapports par lesquels se constitue la théorie de la connaissance se retrouvent encore dans la théorie de la valeur. Car, si on peut dire que la sensation ou le désir sont des états qui n'intéressent encore qu'une partie de la conscience, et d'une manière momentanée, la vérité et la valeur mettent en jeu le tout de la conscience, qui est toujours impliqué dans l'activité même de l'intelligence ou du vouloir. Et le manque, qui est essentiel à la condition humaine, se trouve maintenant comblé par une possession dont il semble qu'elle vient du dedans et qu'on se l'est à soi-même donnée : car, il est vrai à la fois que nous l'avons reçue et qu'elle ne diffère pas de notre activité elle-même considérée dans la perfection de son exercice.

Nous avons dépassé alors singulièrement l'affection ou la sensation dont nous étions partis ; et nous leur avons substitué l'évidence, telle que nous l'avons définie, qui est l'action même de l'intelligence produisant sa propre lumière, et la joie, qui est une

autre sorte d'évidence et réside dans la perfection de notre volonté produisant elle-même sa propre satisfaction. Le point le plus sensible de la conscience est le point où elles se confondent.

L'ordre du cœur

Dire qu'au sens strict il n'y a connaissance que de l'objet qui se distingue du moi et s'y oppose, dire qu'appréhender la valeur, c'est la faire sienne, y croire et la vivre, c'est dire aussi que la valeur n'appartient jamais à l'ordre du réalisé, mais à l'ordre du réalisant. Tel est le sens du mot de Pascal cité plus haut, que l'esprit comme raison voit les effets, mais c'est l'esprit comme cœur qui voit les causes. Ce qui donne toute sa portée au texte célèbre : « Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien qui est par principe ou démonstration ; le cœur en a un autre. » (*Pensées*, V, 31). Il serait inexact pourtant de penser que le cœur et la raison sont hétérogènes et s'opposent comme deux contraires : car « l'amour et la raison ne sont qu'une même chose », mais l'amour donne la présence de la valeur, au lieu que la raison la médiatise. Par là, on parviendrait à résoudre le vieux problème de savoir si la connaissance est une connaissance du différent ou du semblable : car la première assertion n'est vraie que de l'objet et la seconde que de la valeur. La première est médiate et la seconde immédiate. La première est discursive, la seconde seule intuitive.

Que toutes les puissances de l'âme se trouvent conjuguées dans le jugement et orientées vers la valeur et que dans l'appréciation de la valeur la pensée et le sentiment se trouvent également impliqués, cela résulte déjà de l'étymologie du mot penser-peser et de cette expression commune *je n'en pense rien*, qui peut être appliquée soit à un être, soit à une chose, mais en envisageant toujours l'appréciation que je pourrais porter sur sa valeur. De même, en ce qui concerne le sentiment, la même implication se retrouve dans l'expression : *il y a des choses que vous ne sentez pas.*

Que faut-il entendre par l'estimation des valeurs

Mais le jugement de valeur porte toujours sur une comparaison entre des valeurs : c'est une estimation. L'estimation n'est pas la mesure, car on ne mesure que des grandeurs. On parle, il est vrai, d'estimer des grandeurs. Mais alors l'estimation ne diffère de la mesure que par le degré d'approximation, elle est subjective et sans vérification empirique : elle dispense de la mesure et peut même être plus fine que la mesure, là où la mesure ne peut employer que des instruments trop grossiers. Cependant, il ne faudrait pas

croire que l'estimation des valeurs possède toujours un caractère arbitraire ; *il y a une estimation qui est droite* et dont les valeurs économiques nous fournissent une sorte de modèle privilégié quand nous consentons à distinguer par exemple la valeur et le prix et plus précisément encore le juste prix du prix réel. Dans ce domaine, il y a, à la base d'une telle estimation, une conception de l'égalité entre les valeurs qui est définie par un état d'équilibre entre des tendances différentes et qui, dès qu'il est rompu, permet à la préférence de se faire jour. Les *exercices* que l'on trouvera à la fin de l'ouvrage de Goblot sur la *logique des jugements de valeur* s'attachent précisément à déterminer les critères que nous utilisons dans la comparaison entre des valeurs différentes : on y trouve le souci d'atteindre à travers cette comparaison, et derrière la préférence de la subjectivité, l'objectivité de la prévalence.

Le rapport de convenance ou de disconvenance

Il y a plus : on peut dire que la valeur réside toujours dans une relation de chaque chose avec le Tout en tant qu'elle s'exprime dans chaque cas particulier par la triple relation d'une chose avec une autre, de parties de la chose entre elles et de la chose même avec nous. C'est pour cela que le *propre du jugement de valeur, c'est d'exprimer toujours un rapport de convenance ou de disconvenance.* Il est toujours proportion ou harmonie. Mais cette proportion ou cette harmonie qui doit toujours être reconnue par la sensibilité et qui est, dans le sensible même, une sorte de présence ou de témoignage de l'intelligible, c'est dans la chose l'essence reconnue à travers l'apparence et dans l'action, la liberté en tant que la nature l'exprime et la traduit.

Or ici, le propre du jugement de valeur, c'est sans doute de rejoindre le jugement de connaissance au point où l'un et l'autre cherchent à atteindre « l'idée » au sens platonicien du mot, qui est indissolublement la substance du réel et le bien du vouloir. Et l'idée se révèle à nous non pas comme ce qui plaît le plus, mais comme ce qui convient le mieux, de telle sorte que la valeur, étant toujours juste ce qui doit être, réside aussi dans une exacte mesure,

mais qui ne peut être reconnue une fois de plus que par une action conjuguée du sentiment et de l'intelligence, comme cette idée-nombre dont nous parle Aristote qui était sans doute pour Platon le nombre de la qualité, par opposition au nombre de la quantité.

Que la valeur soit l'objet du jugement et non pas seulement du sentiment, c'est ce qui apparaît assez clairement dès que l'on songe que la valeur réside dans cette exacte correspondance où, dans l'objet, l'apparence est le miroir de l'essence, où, dans l'action, l'intention et la situation se répondent. Mais alors, il y a une telle proportion entre le fini et l'infini que le fini devient proprement représentatif de l'infini. Du même coup, la valeur, c'est aussi ce qui donne à l'intelligence la satisfaction la plus parfaite ; de telle sorte que, dans le sentiment, c'est l'intelligence même qui est appelée à en juger.

Bien plus, non seulement toutes ces différences qualitatives procèdent également de l'absolu, mais dans chacune de ces différences il y a un absolu qui lui est propre et qui est la révélation de la présence même de l'absolu, tel qu'il se montre dans telles circonstances particulières et telles situations où nous sommes placés.

Ainsi, dans la manifestation elle-même, on retrouve un absolu de la valeur en chaque point, qui repose sur son exacte appropriation à la situation même dans laquelle elle se trouve engagée. C'est pour cela que, par une sorte de paradoxe, la perfection de chaque chose apparaît justement dans sa mesure ou dans sa proportion qui définit son essence, comme Platon l'avait vu admirablement, dont il faut dire qu'elle a un caractère exclusivement qualitatif et qu'elle exclut le plus et le moins qui sont pour elle également un défaut.

Mais il ne suffit pas de dire que la valeur résulte d'une certaine convenance des choses entre elles ou avec nous : car elle ne serait rien sans le consentement intérieur par lequel il semble que nous nous associons en pensée ou en fait à l'acte même qui la crée.

S'il y a une science du réel, c'est une science qui, au lieu de porter sur l'universel séparé, porte au contraire sur une certaine convenance et une certaine proportion entre l'universel et tous les modes de l'individuel. Or, c'est cette proportion ou cette convenance qui définit la vérité, lorsqu'il s'agit d'un objet qui fait partie du monde et la valeur, quand il s'agit des existences qui sont engagées dans le monde : seulement il y a toujours quelque déficience soit dans l'objet, soit dans l'opération qui fait qu'une chose nous paraît plus ou moins vraie ou plus ou moins bonne ; mais, le plus ou le moins ne parvient pas à la traduire avec fidélité. Car, comme l'observe Platon, il s'agit toujours ici d'une dissonance qui n'est mesurable que dans la cause qui la produit et demande elle-même à être sentie. Le propre de la vie de l'esprit, c'est non point d'exclure la sensibilité, mais de nous rendre attentif à ses harmonies les plus subtiles et les plus profondes. Et la justesse dans l'ordre de la pensée ne fait qu'un avec la justice dans l'ordre de l'action. L'originalité du jugement de valeur, c'est d'apprécier cette convenance ou cette disconvenance dans les rapports entre les idées ou entre les êtres par un dépassement des données de la sensibilité réelle, par une sorte d'appel à une sensibilité idéale, et de passage d'une sensibilité de fait à une sensibilité de droit. La valeur exprime encore un ordre rationnel, mais dont on peut dire qu'il est vécu, au lieu d'être pensé. Nous ne sommes plus sur le terrain de l'objet où règne encore la quantité, c'est-à-dire l'action abstraite de l'entendement, mais sur le terrain de l'existence où règne la qualité, qui est une présence concrète, indivisiblement objective et subjective, avec laquelle on communie.

L'idée de pureté

Non seulement la quantité n'appartient jamais qu'à l'ordre de la manifestation, mais cette manifestation altère l'essence de la chose et nous empêche de la percevoir. On sait que sa présence nous semble plus parfaite quand elle laisse le moins de place possible à

l'apparence, par exemple dans les choses les plus petites, qui sont souvent pour nous les plus précieuses. Le propre de toutes les essences, c'est d'être au delà des phénomènes et en un sens, de les obliger à disparaître. On retrouverait la même conception dans toutes les pratiques de la purification et de l'ascétisme où il semble que l'on mesure la valeur à cet effort, en quelque sorte négatif, par lequel on cherche précisément à abolir tout ce qui appartient à l'ordre de l'espace et du temps et par conséquent comporte une mesure, pour se replier sur une réalité aspatiale et intemporelle qui est au delà de toutes les mesures. Nous saisissons ici une sorte de contre-partie de cette activité de participation ou d'incarnation dans laquelle la prise de possession de la valeur semble proportionnelle précisément à la place qu'on saura lui donner dans le monde manifesté.

C'est la même idée que rencontre encore Platon dans le *Phédon* lorsqu'il veut que le corps soit une prison de l'âme dans laquelle elle se trouve toujours resserrée et contrainte, de telle sorte que, loin que la force du corps soit la mesure de la valeur de l'âme, c'est la déficience du corps qui la fortifie, et qu'à la mort, la destruction du corps la libère.

La valeur alors se mesure encore par rapport à une sorte de matérialité qu'elle exclut, c'est-à-dire d'une manière négative, et par ce qu'elle dépasse plutôt que par ce qu'elle atteint. Et l'irréductibilité de la valeur à sa manifestation apparaît assez clairement à ce signe, c'est que l'on peut la faire résider non plus dans l'étendue de la participation et dans son degré de complexité et de richesse, mais au contraire dans son degré de simplicité et sa puissance de dépouillement à l'égard de tous les biens sensibles et temporels.

Ainsi, on pourrait aller jusqu'à dire que la qualité et la quantité varient en raison inverse l'une de l'autre. La puissance ou la réussite, dont on mesure le plus et le moins, ne sont nullement des équivalents de la valeur. Elles n'en sont même pas les signes. Et c'est parce qu'elles ne la suivent pas toujours qu'on a pu les consi-

dérer comme étant de sens opposé. L'emploi que l'on fait en général du mot *pur* désigne une sorte d'absolu dont on approche par degrés. On voit donc que, quand nous introduisons des degrés dans la valeur, c'est toujours que nous considérons soit ce qui lui manque plutôt que ce qu'elle est, soit la quête que nous en faisons et non point la découverte qui la termine. En elle-même, elle est un or qui est pur de tout alliage.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Sur le jugement comme discernement :

KANT. *Critique du jugement*, trad. franç., Vrin, 1928.
BRENTANO. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1925, 2 vol.
BRUNSCHVICG. *La Modalité du Jugement*, Alcan, 2e éd., 1933.
LASK (Emil). *Die Lehre vom Urteil*, Tübingen, 1912 (cf. E. HERRIGEL, E. Lask's Wertsystem, *Logos*, XII, 1923).
HUSSERL. *Erfahrung und Urteil*, Prag, 1938.
RICKERT. *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1928, 6e éd.
— *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, 1920.
— Begriff der Philosophie, *Logos*, I, 1910.

Sur le jugement de valeur :

RITSCHL (O.). *Ueber Werturteile*, Freiburg u. Leipzig, 1895.
DE MUNNYNCK. Les Jugements de valeur (chez Herbart, Lotze, Höffding, James, Windelband et Rickert), *Revue des Sciences philos. et théologiques*, 1911.
CROCE (B.). *Il giudizi di valore...* in *Saggio sullo Hegel*, 1909.
— Ueber die sogenannten Wert-Urteile, *Logos*, I, 1910.
GOBLOT (Ed.). *La Logique des Jugements de valeur*, Colin, 1927.

Sur le critère de l'homme compétent :

SMITH (Adam). *Theory of moral sentiments*, Londres, 1759.
KANT. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (l'honnête homme).
MILL (Stuart). *L'Utilitarisme*, 1863.
RAUH (Fr.). *L'Expérience morale*, Alcan, 1903 (Le témoin).

II. — URBAN. *Valuation : its nature and laws*, 1909 (Valuation et évaluation).
— Appreciation and description, *Philos. Review*, 1905.
CHASTAING (Maxime). Evaluation et appréciation, *Congrès Descartes*, 1937, X, pp. 163-7.
MEINONG (Alexius). *Psychologisch-ethische Untersuchung zur Wertlheorie*, 1894 (I., — 1) *Der Wertgedanke ;* — 2) *Von der Urteilsgefühlen ;* — 3) *Werthaltung und Werth*).
— Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind, *Archiv für die gesammte Psychol.*, VI, 1905.
— *Ueber Annahmen*, Leipzig, 1928, 3e éd. (jugements sans croyance).
HELLER (Ernst). Zur Logik der Annahme, *Jahrbuch f. Philos. und phänomenol., Forschung*, 1929, pp. 485-513.

III. — Sur le point de vue positiviste :

DURKHEIM. Jugements de réalité et jugements de valeur, *R. de Méta. et Morale*, 1911.

— La Détermination du fait moral, *Bulletin de la Société franç. de philosophie*, avril 1906.
LÉVY-BRUHL. *La Morale et la science des mœurs*, Alcan, 1903.
GURVITCH. *La Morale théorique et la science des mœurs*, N. E. P., 1938 (critique de Lévy-Bruhl).
— *Essais de Sociologie*. Recueil Sirey, [1938] (examen de Durkheim).
LE SENNE. *Traité de Morale générale*, P. U. F., coll. « Logos », pp. 495-515.
STOETZEL (Jean). *Théorie des opinions*, P. U. F., 1943 (« Caractère axiologique des opinions »).

Sur CARNAP, le positivisme logique de l'ECOLE DE VIENNE, et son influence dans l'école anglo-saxonne, cf. la partie historique, pp. 161-2.

Positivismes de nuance « behavioriste », « gestaltiste », « instrumentaliste » :
WEISS (A. P.). Value as an objective Problem for Psychology, *Journal of abnormal and social Psychology*, 1932, pp. 111-129.
TOLMAN (E.-C.). *Purposive Behavior in animals and Men*, 1932.
KÖHLER (Wolfgang). *The place of Value in a world of facts*, N.-Y., Liverigt publ. Corp., 1938.
LEPLEY (Ray). Three relations of Fact and Value, *Philos. Review*, 1943, pp. 499-504 (cf. *Ibid.*, 1945, pp. 78-85 ; 1946, pp. 282-91, la discussion avec De Witt H. PARKER).
STEVENSON (Charles L.). The emotive Meaning of ethical Terms, *Mind*, 1937.
— *Ethics and Language*, Yale Univ. Press, 1944.
PEPPER (Stephen C.). *Digest of purposive Values*, Univ. of California, Berkeley, 1947.
EDEL (Abraham). *The theory and pratice of Philosophy*, N.-Y., 1946.
MORRIS (Ch.). *Signs, Language and Behavior*, N.-Y., Prentice Hall, 1946.
L'Activité philosophique en France et aux Etats-Unis,... publ. par M. FARBER, P. U. F., 1950. (Principalement articles de M. FARBER, F. KAUFMANN, A. EDEL.)
TILQUIN. *Le Behaviorisme*, Vrin, 1942. (Sur le behaviorisme téléologique.)
MERLEAU-PONTY (M.). *La Structure du Comportement*, P. U. F., 1943.
POLIN (R.). *La Création des Valeurs*, P. U. F., 1944. (Ces trois derniers ouvrages comme critique du point de vue purement objectif.)

IV, V et VI. — Sur valeur et vérité, on renverra à la partie historique pour : 1) Le pragmatisme, Nietzsche (pp. 158-9), Schiller (p. 167), Pierce, James, Dewey (pp. 171-2) ; 2) L'école badoise, particulièrement Rickert et la « Geltungsfrage » (p. 163), ainsi qu'au t. II : Les valeurs intellectuelles.

HEIDEGGER. *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947.

THOMAS (saint). *De Veritate*.
GEIGER. *La Participation dans la philosophie de saint Thomas*, Vrin, 1945.

DESCARTES. *Méditations métaphysiques*, 4e méditation.

SPINOZA. *De la réforme de l'entendement*, trad. KOYRÉ, Vrin, 1938.

MALEBRANCHE. *La Recherche de la Vérité*.

LEIBNIZ. *Œuvres choisies*, éd. Lucie Prenant, Garnier (le principe de raison).

LEQUIER. *La Recherche d'une première vérité*, éd. par Ch. Renouvier, Saint-Cloud, 1865. Réédité par Ch. Dugas, Colin, 1924.
GRENIER (J.). *La Philosophie de Jules Lequier*, Les Belles-Lettres, 1936.

BERGER (H.). *Les Conditions de la connaissance*, P. U. F., 1941.
LUDEMANN (J.). *Das Erkennen und die Werturteile*, Leipzig, 1910.
HUSSERL. *Logische Untersuchungen*, 1913, Bd. I (voir pp. 129 sq.).
VOLKELT (J.). *Gewissheit und Wahrheit*, München, 1918.
SPRANGER (Éd.). Art. in *Logos*, XII.
HARTMANN (N.). *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921, trad. franç., VANCOURT, Aubier, 1941.
LINKE (P. F.). Die Existentialtheorie der Wahrheit und der Psychologismus der Geltungslogik, *Kantstudien*, XXIX, 1924, pp. 395-415.

STERN (Alfred). *Die philos. Grundlagen von Wahrheit, Wirklichkeit, Wert.*, 1932. (Résumé par l'auteur à la fin de *La Philosophie des valeurs en Allemagne...*, Hermann, 1936.)
HEIDEGGER. *Vom Wesen des Grundes*, trad. franç. *Recherches philosophiques*, 1937.
— *Vom Wesen der Wahrheit*, trad. franç. de WAELHENS, Vrin, 1948.
JASPERS. *Von der Wahrheit*, Munich, Piper & Cie, 1947, Bd. I.
DUPRÉEL. Les deux racines de la valeur du vrai. Valeur et probabilité. Les valeurs et les évidences, in *Essais pluralistes*, P. U. F., 1949.
REYMOND (Arnold). Activité de juger, intuition et valeur, *Revue de Méta. et Morale*, 1945, pp. 253-71.

VII. — Sur l'idée d'une logique du sentiment et du vouloir :

RIBOT (Th.). *La Logique des sentiments*, Alcan, 1906.
LAPIE (P.). *La Logique de la volonté*, Alcan, 1909.
BALDWIN (J. M.). La Logique de l'action, *Revue de Méta. et de Morale*, 1910.
BARRAUD (Bertrand). *Les Valeurs affectives et l'exercice discursif de la pensée*, Vrin, 1914.
SOURIAU. *L'Abstraction sentimentale*, Hachette, 1925.
VAUCHER (G.). *Le Langage affectif et les jugements de valeur*, Paris, 1925.
GOBLOT (Ed.). *La Logique des jugements de valeur*, Armand Colin, 1927.
BRUNSCHVICG. *Mélanges offerts à Pierre Janet*, d'Artrey, 1939.

Sur l'élément affectif (en particulier les « tendances ») comme jugement de valeur implicite et sa présence dans la vie de l'intelligence :

PAULHAN. *Les Phénomènes affectifs et les lois de leur apparition spontanée*, Alcan, 1887 (esquisse une genèse hiérarchique).
BLANCHÉ. *La Notion de fait psychique*, Alcan, 1934.
SEGOND. *Traité de psychologie*, Colin, 1930.
BURLOUD. *Principes d'une psychologie des tendances*, P. U. F., 1939.
LAPORTE. *Le Problème de l'abstraction*, P. U. F., 1940.
BLOCH. *Les Tendances et la vie morale*, P. U. F., 1948.

Travaux parallèles à l'étranger :

VILLA (élève de W. Wundt). *La Psicologia contemporanea*, Torino, 1899, trad. franc. 1909 (dépassement de la psychologie vers une théorie des valeurs inspirée de l'école néo-kantienne allemande).
KOHN (Jonas). Die Gefühlswirkung der Begriffe, *Philosoph. Studien*, XII.
MAIER (H.). *Psychologie des emotionalen Denken*, Tübingen, 1908.
REISCHLE (M.). *Werturteile und Glaubensurteile*, 1900.
LIPPS (Th.). *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, Leipzig, 1902.
HAERING (Th.). Untersuchungen zur Psychologie der Wertung, *Archiv für die gesammte Psychol.*, Bd. 26-27.
MESSER (Aug.). Zur Wertungpsychologie, *ibid.*, Bd. 34, 1915.
STERN (E.). Zur Frage der logischen Wertung, *ibid.*, Bd. 39.
— *Beiträge zur Psychologie der Wertung*, 1917.
HONECKER (Martin). Zur Pathologie der sittlichen Wertung, *Zeitschrift f. pädagogische Psychologie*, Bd. 25, 1924.
— Die probleme der Wertungpsychologie, *Philosophia Perennis, Festgabe Geyser*, 1930.
MÜLLER (Max). *Ueber Grundbegriffe der philos. Wertlehre, Logische Studien über Wertbewusstsein und Wertgegenständlichkeit*, 1932.
DEWEY, *Theory of valuation*, Chicago, 1939.
— *Judgements of Value. Essays in experimental Logic*. Univ. Chicago, 1916.
STUART (H. W.). Valuation as a logical Process in Dewey, in J. DEWEY (and others), *Studies in logical Theory*, Chicago, 1903.
BRADLEY. *Collected Essays*, 1925 (articles du *Mind* sur la motivation de la volonté, analysés par J. NABERT, *L'Expérience intérieure de la liberté*).

Sur l'idée d'un critère des valeurs :
LESSING (Th.). Studien zur Wertaxiomatik, *Archiv f. systemat. Philos.*, 1908.

VIII-IX. — Sur la qualité et l'intégration de la quantité :

HEGEL. *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, 1939-41.
BENTHAM. *Deontology, or the science of morality*, 1834 (sur l'arithmétique des plaisirs).
MILL (Stuart). *Utilitarianism*, 1863 (qui introduit un critère qualificatif à côté de la valeur purement additive de Bentham).
GUYAU. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Alcan, 1885 (la vie la plus intensive et la plus extensive possible).
RUSKIN. *Sésame et les lys*, trad. Marcel PROUST, Mercure de France, 1906.
BARRÈS. *Le Culte du Moi*, Perrin, 1892.
VALÉRY. *Variété III*, N. R. F., 1936. (Les « valeurs de choc » dans « Léonard et les philosophes »).
EUCKEN (R.). *Le Sens et la valeur de la Vie*, Alcan, 1912.
BERGSON. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, 1889.
— *Matière et Mémoire*, Alcan, 1896 (sur tension, qualité et étendue).
HAMELIN. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Alcan, 1907 (sur l'altération et la spécification des qualités).
LAVELLE (L.). *La Dialectique du monde sensible*, Strasbourg, 1921 (particulièrement pp. 104-119 « Déduction de la qualité »).
VALLE (Guido DELLA). *Logos* (Firenze), 1922-1923.
MOORE (G. E.). Is Goodness a Quality, *Aristotelian Society, Suppl. vol. XI*, 1932.
BECK (Maximilian). Problem der Analogien zwischen seelischen und dinglichen Qualitäten. *Festgabe Alexander Pfänder*, Leipzig, 1933.
NICEFORO. Les Indices numériques de la civilisation et du progrès, Flammarion, 1922.
PONCEAU (A.-J.). Valeurs qualitatives et valeurs quantitatives, *Revue de Méta. et Morale*, 1927.
PRADINES. *Le Problème de la Sensation*, Strasbourg, 1928.
ALEXANDER (S.). Valeur et Grandeur, *Revue de Méta. et Morale*, 1935.
RUYER (R.). *Le Monde des valeurs*, Aubier, 1949 (comparaison des couleurs et de la valeur).
JANKÉLÉVITCH. *L'Alternative*, 1939 (la couleur comme allégorie de la valeur).
LE SENNE. *Obstacle et Valeur*, Aubier, 1934.

SIXIÈME PARTIE

L'ORDRE HIÉRARCHIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA HIÉRARCHIE
OU LE LIEN AXIOLOGIQUE DE L'UN ET DU DIVERS

SECTION I

UNITÉ OU PLURALITÉ DES VALEURS

L'unité et la diversité essentielles à la constitution même de la valeur

Le problème qui a le plus retenu l'attention des philosophes qui ont étudié la valeur est celui de savoir si la valeur doit garder un caractère d'unité ou s'il y a une pluralité de valeurs irréductibles les unes aux autres. Mais ce n'est là qu'une forme renouvelée du conflit qui oppose le monisme au pluralisme et qui se retrouve dans tous les domaines de l'être : c'est le problème des rapports entre l'un et le divers. Or, nous savons qu'ils ne peuvent pas être posés indépendamment l'un de l'autre, bien que l'intelligence

revendique toujours en faveur de l'Un, au risque de le vider de tout contenu, et l'expérience en faveur du divers, au risque de renoncer à l'acte même qui embrasse cette diversité.

On pourrait dire que cette diversité se trouve impliquée dans l'expression même de préférence dont nous nous servons, puisque sans elle nous ne pourrions pas établir entre les différentes espèces de valeur un ordre qui est nécessaire pour que la préférence même puisse s'exercer. — Il est inévitable aussi qu'il y ait une pluralité de valeurs dans lesquelles on voit l'unité de la valeur se réfracter à travers la pluralité des formes de l'existence. Et l'unité de la valeur est pour elle une condition de possibilité, aussi bien dans son origine, puisque toute valeur procède de l'unité de l'esprit, que dans son application, puisqu'elle tend à introduire cette unité ou à la retrouver dans tous les modes de l'existence. Ainsi, la diversité lui est essentielle, comme le chemin à travers lequel elle se réalise. C'est parce qu'il y a une unité de la valeur que nous sommes obligés de la rechercher partout. Mais ce n'est pas une unité séparée, et la diversité, bien loin de la nier, la manifeste.

Bien plus, la solidarité de l'un et du multiple, telle qu'elle est réalisée par la valeur, permet de reconnaître dans ses formes multiples autant d'aspects ou de composantes, ou de modes de la valeur, sans méconnaître pourtant que, dans chacune de ces formes, la valeur revêt un caractère unique et privilégié, de telle sorte qu'en la définissant comme une participation à l'absolu, on n'en fait pas un relatif, mais un absolu à son rang, et si l'on peut dire, au titre même de la relation qui la définit.

L'unité de la valeur se reconnaît encore à ce signe qu'il y a nécessairement un reflet de spiritualité jusque dans les valeurs les plus basses. Car, c'est ce reflet même qui constitue leur valeur, celle-ci étant seulement déterminée et limitée par les conditions où elle s'applique et la perspective où elle s'exprime. Il n'est donc pas utile d'engager un débat pour savoir s'il faut dire : les différentes valeurs, ou les différents aspects de la valeur.

Il suffit que l'on sache que la valeur est inséparable des différents domaines de l'être, comme elle est inséparable des différentes fonctions de la conscience et des différences mêmes entre les consciences. Tous ces modes de la diversité sont les conditions sans lesquelles il n'existerait pas de monde et sans lesquelles aussi notre activité, réduite à la puissance pure, ne sortirait jamais du repos. La valeur n'aurait pas de sens si l'être séjournait dans sa pure unité, s'il n'y avait pas une multiplicité qui en participe et qui, dans ses différents modes, en exprime les espèces et les degrés. On ne s'étonnera donc pas que le rapport de l'Un et du multiple introduise dans le domaine de la participation une pluralité de formes de la valeur qui sont liées à l'existence même du monde, ce qui veut dire à la nécessité pour chaque être de se réaliser lui-même au cours d'un progrès temporel qui aspire à être un progrès de tous les instants ; telles sont en effet les conditions schématiques qui permettent à un monde de consciences de se constituer.

On voit ainsi que la valeur ne réside ni dans l'un ni dans le multiple, mais dans un certain rapport de l'un et du multiple, et peut-être même faut-il dire que c'est la valeur qui fonde leur opposition afin précisément de pouvoir se réaliser. Il y a plus. On peut observer que si l'unité de l'être se réalise par une multiplicité de formes différentes, une telle unité crée entre ces formes différentes une véritable parenté, ce qui nous découvre l'essence de la valeur elle-même, s'il est vrai que la valeur réside toujours, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, dans une relation de convenance. Ainsi on retrouverait ici une fois de plus une correspondance entre l'ontologie et l'axiologie qui sont astreintes à vérifier l'une et l'autre le même principe : σύμπνοια πάντα (1).

(1) Cf. Forest, L'Expérience de la valeur, *Revue néoscolastique de Philosophie*, février 1940.

La dialectique descendante et ascendante

On pourrait expliquer comment la relation entre l'un et le divers est constitutive de la valeur elle-même en montrant qu'il n'y a pas d'autre unité réelle que l'unité par laquelle se définit l'activité de l'esprit, mais que *cette unité ne peut se réaliser elle-même qu'à travers une diversité qu'elle ne cesse à la fois de produire et de résoudre*. Seulement ce serait une erreur grave de croire que ce retour de la diversité à l'unité même dont elle procède présente un caractère de vanité. Car la diversité alors ne se trouve point abolie, mais justifiée. L'unité dont il s'agit n'est jamais une unité abstraite ou de retranchement, c'est une unité concrète et d'épanouissement : ce n'est pas cette unité d'une pauvreté parfaite qui n'est l'unité de rien, c'est cette unité d'une fécondité et d'une richesse infinie qui est l'unité vivante de tout ce qui peut être. Retourner à l'un, ce n'est pas par conséquent retourner vers le vide de l'un, mais vers la plénitude de l'un, ni vers l'immobilité de l'un, mais vers sa puissance créatrice. La valeur seule est capable de justifier ce double mouvement de la dialectique ascendante et de la dialectique descendante hors duquel l'un et le divers resteraient incapables de se rejoindre. Le propre de cette double dialectique, c'est d'établir comment la vie de l'esprit exige à la fois l'apparition de la multiplicité des consciences, dans chaque conscience, l'apparition d'une multiplicité de puissances, et corrélativement à chacune de ces puissances l'apparition d'une multiplicité d'objets, mais comment c'est à l'esprit aussi qu'il appartient de réconcilier ces formes différentes de la multiplicité, de montrer comment elles se soutiennent les unes les autres, comment chacun de leurs termes possède lui-même une qualité originale et une fonction qui ne peut être remplie par aucun autre, comment une dissension intérieure les menace toujours et comment leur unité est toujours à maintenir et à refaire. Ajoutons que la relation de l'un et du multiple peut être considérée sans doute comme une

autre expression de la relation entre le dedans et le dehors dont nous savons bien que le propre de l'esprit, dans la mesure où il ne se réalise qu'en s'incarnant, c'est de la produire, mais pour la surmonter toujours.

L'unité et la diversité inséparables de l'exercice de la liberté

C'est que la diversité est le seul moyen qui permette à notre liberté de s'exercer ; peut-être même faut-il dire que la diversité, loin d'être une condition restrictive à laquelle la liberté est assujettie, un obstacle qu'elle doit surmonter, est au contraire l'instrument dont elle a besoin pour entrer en jeu ; c'est la liberté en quelque sorte qui la crée, non pas seulement comme le champ dans lequel se réalisent les possibles entre lesquels elle sera appelée à choisir, mais comme cette division de son activité qui, opposant ses propres ressources les unes aux autres, lui permettra de disposer de leur emploi, de les régler, de les compenser et d'en assurer l'équilibre. Si l'admirable diversité qui règne entre les choses, entre les idées et entre les êtres n'est qu'un moyen pour la liberté de s'exercer en composant toujours son action selon un dessein qui lui est propre, alors on comprend qu'elle doive toujours introduire la valeur avec elle, qui recevra autant de formes que la réalité est elle-même capable d'en porter. Par là aussi on comprend comment la liberté ne devient jamais prisonnière d'aucun terme particulier ; elle est au-dessus de tous, bien qu'il n'y en ait point où elle ne s'insinue. De la même manière la valeur ne vient jamais non plus se transformer en objet, bien qu'il n'y ait pas d'objet qui n'en puisse devenir le véhicule. C'est pour cela enfin que la valeur, bien qu'elle doive pénétrer partout, ne peut pas être considérée comme perdue si on la manque sur un point, où elle pourra être retrouvée un jour et qui demeure toujours pour elle un point d'application possible. Il faut qu'on puisse la manquer pour que le monde témoigne de la résistance qu'il lui oppose, à la fois par sa matérialité et par l'indépendance inaliénable de toute existence

concrète. Ce qui justifie une certaine dissociation des valeurs et empêche aussi que le monde soit bloqué une fois pour toutes dans le bien ou dans le mal. Car aucune des valeurs particulières n'épuise le tout de la valeur, bien qu'elle y participe. Ainsi la laideur n'est point le mal, bien qu'elle puisse être un mal ; mais elle peut être aussi le moyen d'un bien et elle peut recevoir encore la marque d'un autre bien qui la transfigure.

Dès lors, on voit que le rapport de l'un et du divers n'est pas nécessaire seulement à l'exercice de la liberté séparée, mais qu'il est encore le moyen par lequel les différentes consciences peuvent se séparer et s'unir : c'est parce qu'il y a là sans doute l'exercice le plus haut de la liberté elle-même et peut-être la condition essentielle de l'activité de l'esprit comme telle.

Unité de la valeur et unicité des valeurs particulières

Mais l'unité et la diversité des valeurs se manifeste encore autrement : de même que chaque fonction de la conscience ou chaque forme de l'existence implique toutes les autres, il y a une solidarité entre les valeurs qui est telle que nous ne pouvons pas en vouloir une sans les vouloir toutes à la fois en nous et hors de nous. Il n'est donc pas juste de dire que chacun de nous peut choisir une valeur particulière dans la table des valeurs en excluant toutes les autres, parce qu'il est bien obligé de découvrir et de vouloir la valeur partout où elle s'offre à lui et dans ses aspects les plus différents. Inversement, si l'on voulait, sous prétexte de pureté, garder l'unité de la valeur sans l'exprimer par des valeurs particulières, on aboutirait à ce paradoxe d'une valeur qui n'aurait jamais besoin de se réaliser, c'est-à-dire de recevoir dans chacune des circonstances particulières de notre vie cette forme unique et concrète qui la fait nôtre et qui lui donne véritablement place dans le réel. *C'est l'unité de la valeur qui fait l'unicité de toutes les valeurs particulières*. Il en est ainsi de l'être qui, au lieu de demeurer dans cette solitude où on ne peut l'enfermer sans le réduire à une

notion abstraite, exprime sa nature propre d'être en soutenant et en unissant tous ces êtres particuliers qui, par leur dépendance à l'égard de lui, fondent l'indépendance qui leur est propre. Cette liaison entre les valeurs et la Valeur nous oblige à regarder celles-là comme la mise en œuvre de celle-ci : en fait, à travers les valeurs particulières nous retrouvons seulement, supportés et assumés par des êtres différents, ces traits caractéristiques de la valeur elle-même prise dans sa pure essence, que nous avons essayé de décrire dans la première partie de ce livre II. Ils se retrouvent sous une forme indivisible et sous une forme divisée, comme dans le rapport de l'Être et des êtres, selon que l'on considère le réel dans l'ordre de la compréhension ou dans l'ordre de l'extension.

L'expression hiérarchique des formes de l'être serait une expression inintelligible et peut-être même contradictoire si elle ne devait pas se résoudre en une hiérarchie des formes de la valeur. Car toute forme particulière de l'être se veut elle-même en quelque sorte, sans quoi elle n'aurait aucune espèce d'intériorité, elle cesserait de participer à l'Être et serait incapable de subsister même comme apparence pure. Or, cette volonté trouve partout autour d'elle des objets qui la limitent, mais qui contribuent à l'enrichir : c'est par leur médiation qu'elle entre en communication avec d'autres existences particulières et avec cette totalité de l'être à laquelle elles coopèrent toutes ; ce qui permet d'entrevoir une distinction, d'une part, entre une valeur universelle et des valeurs particulières qui la proportionnent à la différence des individus et des situations (chacune de ces formes étant elle-même absolue à son rang), d'autre part, entre des valeurs subjectives et des valeurs objectives, les premières résidant dans la volonté qui est mienne, les secondes dans le concours que l'univers lui apporte. Et on voit facilement que l'origine et les diverses articulations d'une telle division ne peuvent trouver à se justifier que dans l'acte de participation. La valeur atteint son point de culmination là où, d'une part, la volonté de l'universel coïncide avec la volonté

du particulier, et où, d'autre part, la volonté par laquelle un être se veut, qui est son essence même, s'accorde avec la volonté par laquelle un autre être le veut aussi, en tant qu'il est avec lui co-créateur du même univers. Notre vie se développe tout entière dans le double intervalle qui les sépare.

La différence entre les valeurs ne s'exprime pas seulement par la distinction entre les espèces de valeur et entre les modes de chaque espèce. On peut dire qu'elle doit être poussée jusqu'aux nuances les plus fines, les plus strictement individuelles qui séparent les uns des autres tous les aspects du réel ou de l'action. Il en est de celles-ci comme des différences qualitatives ; elles les recouvrent, il faut une sensibilité singulièrement délicate pour les discerner. Et peut-être faut-il reconnaître que les différences entre les qualités ne se révèlent qu'à ceux qui sont capables de les reconnaître comme des différences entre des valeurs.

On dira encore que c'est parce que la valeur est une unité réelle et concrète et non point abstraite ni générale, qu'elle s'offre à la participation, *qui produit toujours ce que jamais on ne verra deux fois.* De là cette différence qui sépare une opération abstractive, comme celle que tente la science lorsqu'elle cherche la relation identique sur laquelle se fonde la possibilité des répétitions, de cette *opération de création* à laquelle la valeur nous invite et qui nous oblige à la mettre en œuvre d'une manière toujours nouvelle sans qu'elle cesse jamais de nous fournir.

La hiérarchie des préférences

C'est parce que la différence entre les valeurs est elle-même une valeur que la valeur se présente nécessairement sous la forme d'un système hiérarchique : car autrement l'unité de valeur ne se trouverait pas sauvegardée. Telle est la raison pour laquelle, dans l'ordre des valeurs, la différence se mue nécessairement en préférence. Et l'avantage du mot préférence, c'est qu'au lieu d'intro-

duire une coupure absolue comparable à celle de l'être et du néant entre l'affirmation et la négation de la valeur, il laisse entendre que la valeur elle-même est un tout solidaire dont toutes les formes se trouvent impliquées et même appelées par l'ordre qui les lie. Celui qui préfère en effet ne nie pas les valeurs qu'il subordonne ; il ne conteste pas qu'elles n'aient un intérêt pour sa conscience, ni qu'elles ne puissent être l'objet d'une préférence privilégiée de la part des autres consciences : il engage seulement son être individuel dans le monde, selon la situation dans laquelle il est placé et la vocation qu'il se reconnaît à lui-même. Mais il réserve encore *ce tout des préférables*, qu'il n'a lui-même ni parcouru, ni épuisé et où d'autres êtres peuvent nourrir des préférences différentes et qui ne sont point toujours incompatibles avec les siennes, bien qu'elles ne soient pas toujours au même niveau, tantôt au-dessus et tantôt au-dessous, et souvent légitimes à leur place et à leur rang. De la confrontation de toutes les préférences entre elles résulte la possibilité de les rectifier et de les promouvoir.

La valeur doit donner un sens à toute vocation particulière qui doit être accordée avec elle : mais la réciproque est vraie aussi ; et la valeur doit les justifier toutes. Aussi peut-on dire que la valeur réside toujours dans une proportion qui doit s'établir entre les puissances qui sont en moi et la situation que j'occupe dans le monde. Mais ces puissances appartiennent déjà de quelque manière à ma situation. Cependant, ce qui n'appartient pas à ma situation, c'est le parti que j'en puis tirer et par lequel ma volonté réconcilie tout à la fois le dedans avec le dehors, le fait avec le droit. Que chacun doive nécessairement chercher la préférence qui est pour lui la plus vraie et qui est sans doute aussi la plus juste, cela doit nous permettre de reconnaître une différence entre les préférables fondée sur une relation entre les êtres et les situations et qui dans chaque cas exprimerait le mieux approprié dans le tout du préférable. A la limite, la préférence elle-même s'évanouirait et pour chaque être le préféré coïnciderait avec le préférable.

L'argument ontologique comme fondement de la diversité et de la hiérarchie des modes de la préférence

On trouve exprimé dans l'argument ontologique cette exigence idéale de réalisation qui est inséparable de la valeur et devient à la fois le principe suprême de toute activité spirituelle et la raison d'être de tout ce que nous pouvons observer ou faire. Or préférer une chose à une autre, une action à une autre, c'est leur accorder une dignité ontologique fondée sur l'estime où nous les tenons. Cela ne suffit pas sans doute à réaliser en elles le passage de la possibilité à l'existence, c'est-à-dire à déterminer l'avènement de l'objet dans le monde, ni à produire l'action qui le réalise : car il y faut encore le concours des circonstances extérieures et de toutes les puissances du moi. La préférence permet seulement de dégager d'elles cette signification subjective de ce que nous voyons ou de ce que nous faisons qui fonde notre être propre.

Cependant on peut dire que le passage de l'essence à l'existence, qui est la caractéristique de l'esprit comme tel, se réalise éternellement : et c'est lui qui fonde la possibilité pour tous les êtres particuliers de réaliser leur être propre par un acte préférentiel. Ce passage ne peut s'accomplir que par une opération conjuguée de l'intellect et du vouloir, c'est-à-dire là où l'amour de la valeur change l'intellect lui-même en vouloir, là où un ordre qui a été préalablement reconnu devient un ordre consenti. Or la hiérarchie des préférences, c'est la perfection brisée, mise à la portée des êtres particuliers pour lesquels le monde doit apparaître comme une pluralité infinie de différences entre lesquelles il faut établir un ordre réglé à la fois pour retrouver en elles l'unité de l'être et pour permettre à tous les êtres particuliers de se choisir eux-mêmes en choisissant parmi elles les objets mêmes de leur préférence : si ces deux opérations sont réciproques, c'est qu'en réalité elles n'en font qu'une. La différence exprime la richesse du monde, mais c'est la transformation de la différence en préférence qui donne à l'univers le mouvement, la vie et le sens.

Unité et diversité des valeurs chez Platon et chez Malebranche

L'unité de la valeur est comparable à l'unité du Bien dans le platonisme qui se réfracte en une multiplicité de modèles dont nous pouvons dire que toutes les formes qui l'imitent diffèrent nécessairement, soit par le manque, puisqu'elles n'en figurent jamais qu'un aspect, soit par le mode, qui est toujours en rapport avec les conditions particulières de l'imitation. Et par un curieux rapprochement, où on voit la théorie de la connaissance et la théorie de la valeur interférer, on s'aperçoit non seulement que la valeur est un modèle de l'action, comme l'idée est un modèle de la représentation, mais encore que cette idée elle-même est, comme la valeur, un terme qu'il est impossible d'isoler de la démarche de la conscience qui le poursuit et qui tend toujours vers lui sans jamais l'atteindre.

De la même manière, l'unité de la valeur est marquée en traits particulièrement saisissants par Malebranche qui va jusqu'à dire que « le pouvoir que nous avons d'aimer différents biens est un pouvoir misérable, un pouvoir de péché ». (*Traité de Morale*, voir IIe Partie, IIe Livre.) On ne peut s'empêcher d'observer pourtant que c'est là jeter le discrédit sur la participation et même sur la création tout entière, alors que, dans chaque bien particulier, il y a non pas seulement le reflet, mais la présence même du Bien absolu, appropriée pour ainsi dire à une situation de notre vie ou à une faculté de notre âme. Mais il est vrai peut-être que tous ces biens particuliers ne peuvent apparaître avec leur pleine originalité que pour un regard ou une volonté qui les ignore et qui les produit pour ainsi dire à son insu en vertu de son attachement exclusif pour le Bien suprême.

La relation entre l'unité et la diversité des valeurs est mieux définie par Malebranche lorsqu'il dit qu'*il n'y a qu'une vertu qui est l'amour de l'ordre, bien qu'il y ait une pluralité de devoirs*. Cependant il est clair que l'amour de l'ordre implique déjà une hiérarchie de valeurs différentes : or c'est cette hiérarchie qui est l'essence de la valeur, tandis que la nécessité de satisfaire à des devoirs différents, selon la diversité des circonstances mêmes où nous sommes placés, n'exprime rien de plus que la multiplicité des modes de la valeur.

SECTION II

LE SYSTÈME HIÉRARCHIQUE

Le rapport de l'un et du multiple dans la théorie des valeurs s'exprime par la possibilité d'établir entre elles un ordre hiérarchique, mais qui est en même temps un ordre synoptique et analogique.

L'ordre hiérarchique

Toute table des valeurs est destinée à montrer que la valeur se manifeste à nous sous des formes différentes, qui doivent être hiérarchisées afin que son unité ne soit pas rompue. L'essence de la valeur, c'est de permettre la constitution de cette hiérarchie, c'est de ne faire qu'un avec cette hiérarchie elle-même. Comment en serait-il autrement puisque la valeur implique toujours une

préférence et par conséquent une ordination entre les objets différents sur lesquels cette préférence doit pouvoir s'exercer ?

La hiérarchie des valeurs ne peut être confondue ni avec un ordre logique fondé sur des rapports d'extension et de compréhension, et qui réside dans la subordination des différentes formes de l'existence à un principe de plus en plus général, ni dans un ordre chronologique fondé sur les rapports entre l'avant et l'après et qui n'a de sens qu'à l'égard des phénomènes. Avec elle, c'est notre existence elle-même qui se trouve engagée par des démarches conjuguées de l'affectivité et du vouloir, et l'on peut dire qu'elle est fondée non pas sur l'élimination des différences, mais sur leur justification et qu'elle utilise la distinction entre l'avant et l'après, mais pour en faire l'instrument d'une ascension purement intérieure.

Et sans doute faut-il reconnaître qu'il n'y a pas d'autre ordre ontologique que l'ordre hiérarchique, c'est-à-dire cet ordre même que Malebranche fondait sur la différence entre les degrés de perfection (1). Cependant il ne suffit pas d'établir, comme nous l'avons déjà fait, qu'il y a une échelle verticale des valeurs. Car, si, dans la valeur, *le multiple cesse d'être la négation de l'un pour fournir les moyens et les degrés à travers lesquels l'un se réalise,* c'est que l'un cesse aussi d'être immobile et inerte pour devenir le principe intime d'une hiérarchie entre les formes multiples de l'existence, et non pas seulement son faîte. Dépouillés de toute relation avec l'idée d'un ordre hiérarchique, l'un et le multiple n'expriment rien de plus qu'un cadre formel dont on ne voit plus ni le fondement, ni la signification. *C'est dans cette hiérarchie*

(1) Il ne faut pas oublier que le mot hiérarchie désigne tout d'abord les différents degrés de l'état ecclésiastique, en tant qu'ils figurent l'ordre et la subordination des différentes puissances spirituelles, comme on le voit dans le double emploi qu'en fait le pseudo-Denys. Ce n'est que par transposition qu'il désigne dans le domaine profane, la subordination à l'autorité, c'est-à-dire l'ordre social ou militaire. Et peut-être faut-il dire que le mot hiérarchie convient particulièrement bien pour désigner dans l'abstrait les degrés de l'échelle des valeurs et dans le concret les degrés mêmes de notre ascension spirituelle.

impliquée par le simple mot de valeur que l'ordre logique et l'ordre temporel trouvent leur origine : ils sont les conditions abstraites de sa possibilité. Ce qui ne peut cependant nous conduire à considérer le système hiérarchique des valeurs autrement que comme un *système ouvert* qui, bien qu'il dérive du pur exercice d'une activité créant elle-même son être et ses raisons, s'achève chaque fois d'une manière nouvelle et imprévisible à l'intérieur de certaines circonstances que l'expérience est seule capable de nous offrir et par une démarche personnelle qui est le secret inviolable de chaque être libre. Mais alors la valeur reçoit en chaque point et en chaque instant un contenu original et unique ; elle est l'objet d'un acte d'invention qui doit toujours être refait et n'épuise jamais son infinité.

Le système des valeurs est un système hiérarchique parce qu'aucune valeur n'a de sens que par l'acte même de la conscience qui la réalise. De telle sorte qu'elle doit être elle-même conquise. Ainsi nous voyons la conscience s'élever nécessairement par degrés non point du néant à l'être, mais de l'être tel qu'il est donné à l'être tel qu'il est voulu, sans que pourtant aucun de ces deux termes puisse jamais être isolé autrement que par l'abolition même de la conscience qui les unit. *Car, l'existence ne nous est proposée que pour être valorisée,* et elle ne peut l'être que parce qu'elle est elle-même une possibilité dont la mise en œuvre nous est laissée et ne cesse de nous enrichir.

Ainsi se constitue cette hiérarchie des valeurs qui est l'expression même de notre progrès spirituel. Nous sommes obligés d'abord de poser la valeur de toutes les conditions successives de notre propre développement, sans pouvoir jamais en renier aucune. Ainsi, l'existence et la vie doivent être déjà des valeurs pour qu'elles puissent elles-mêmes porter la vertu ou la sainteté. Et chaque valeur occupe une place déterminée dans l'échelle des valeurs parce qu'elle est, à l'égard de celle qui la précède et de celle qui la suit, à la fois conditionnée et conditionnante. Peut-être faut-il

dire que le signe même de notre avancement, c'est que la valeur la plus haute sur laquelle se fixait d'abord notre regard, recule par degrés au rang de valeur subordonnée pour être intégrée dans une autre valeur qui la dépasse. Ce qui donne l'impression qu'elle se dévalorise, alors qu'au contraire elle acquiert une signification et une lumière nouvelles.

La hiérarchie des valeurs ne porte aucune atteinte à la vocation irréductible des individus

Le propre de la valeur, c'est d'être incarnée. Et la différence entre les individus nous permet de comprendre comment le champ immense des valeurs ne peut être mis en œuvre que par l'utilisation de la pluralité infinie des vocations particulières. Ainsi, la hiérarchie ne peut présenter aucun sens à l'égard de l'individu lui-même qui, quelle que soit sa place dans ce tout, y réalise, dans la forme d'activité qui est la sienne, le tout de la valeur. Cependant en pensant au tout dont il fait partie, il faut qu'il prenne conscience du rôle qu'il y joue, au lieu de céder à cette tendance naturelle fondée sur l'indivisibilité de l'être, d'envahir le tout et d'y remplir tous les rôles, comme s'il détenait à lui seul la responsabilité de tous les modes particuliers de la valeur et de leur ordre de subordination. Il faut qu'il se contente de remplir la tâche non point qui lui est assignée une fois pour toutes, mais que l'occasion lui propose à chaque instant, qu'il soit assuré qu'en chaque situation le sommet de la valeur peut être touché, et qu'il conserve pourtant assez de modestie pour ne jamais identifier ce qui vaut avec ce qu'il fait, ni même nécessairement avec ce qu'il pense qui doit être fait : car il faut qu'il garde présente à son esprit l'idée de l'erreur aussi bien que l'idée de la faute. Ainsi, l'échelle hiérarchique lui demeure toujours présente ; son rôle est de la monter et de la descendre : mais il ne peut accepter d'en être lui-même un échelon.

Une telle hiérarchie embrasse le tout de la conscience humaine, *en donnant à chaque conscience particulière la possibilité de réaliser, dans la situation qui lui est faite et avec les moyens qui lui sont offerts, cette participation à l'absolu où elle atteint l'absolu d'elle-même*. On peut dire encore que la hiérarchie des valeurs ouvre à tous une possibilité infinie, mais que l'actualisation de cette possibilité est toujours en rapport avec les exigences propres et la vocation originale de chaque conscience particulière.

L'ordre synoptique

Par là on voit pourquoi le système des valeurs n'est pas seulement un système hiérarchique, mais est en même temps un système synoptique ; ces deux systèmes ne s'excluent pas, comme on le croit souvent, ils s'intègrent dans un système plus compréhensif qui les comprend tous les deux. Car il faut que toutes les consciences aient une vocation qui leur est propre pour exprimer l'infinité de la valeur et que toutes les puissances dans chaque conscience y coopèrent selon leur propre destination. *La valeur suprême est comme le sommet où toutes ces valeurs différentes viennent converger, et non point s'abolir*. Elles ont besoin les unes des autres et se soutiennent les unes les autres. Ainsi chaque être particulier et même chaque activité qu'il est capable d'exercer participe à l'absolu de la valeur. L'ordre synoptique permet de ne sacrifier aucun de ses aspects, bien qu'il doive toujours se réaliser en des points différents et par des consciences différentes. Mais en même temps l'ordre hiérarchique exige que les valeurs inférieures soient intégrées dans les supérieures ; et parfois, là où il semble qu'elles soient sacrifiées, c'est que ce sacrifice même sert à l'avènement des valeurs supérieures et contribue encore à maintenir l'unité de la valeur.

Les degrés de la valeur sont sans doute en rapport avec le temps et avec l'effort : mais il ne faut pas qu'ils nous rendent

aveugle à la pluralité des chemins qui sont tous nécessaires pour nous donner accès dans son unité en permettant de réaliser sa richesse concrète et qualitative. L'ordre hiérarchique n'a de sens que pour traduire la relation de chaque forme de la valeur avec l'absolu, au cours du progrès même de chaque conscience, mais l'ordre synoptique fait apparaître l'indivisibilité de toutes les formes de la valeur. Les deux réunis fondent une pluralité dont l'unité est tout à la fois réelle et idéale (1).

L'ordre propre à la connaissance, exclusivement synoptique

La distinction entre l'ordre synoptique et l'ordre hiérarchique traduit d'une certaine manière la distinction entre la fonction de l'intellect et la fonction du vouloir. La volonté qui s'exerce dans le temps suppose la valeur de toutes les fins qu'elle peut poursuivre ; mais elle choisit entre elles, ne les réalise que par étapes et fonde ainsi un ordre préférentiel qui constitue son essence même. Sans doute l'intelligence s'exerce aussi dans le temps, et ne peut pas se passer du concours du vouloir. Mais le temps n'est ici que le champ de son exercice et la volonté l'instrument de son action ; quant au résultat de cette action, il demande seulement à être contemplé et met tous les aspects de la vérité sur le même plan.

L'ordre de l'intellect, il est vrai, va au moins en apparence, du simple au complexe, ou encore, il épanouit les conséquences à partir des principes. Un tel ordre n'a de sens qu'à l'égard d'une volonté qui essaie de reproduire le réel dans une sorte d'*industrie idéologique*. Encore faut-il reconnaître qu'il a été parcouru d'abord dans un sens opposé, faute de quoi il nous montrerait son impuissance, à la fois dans la détermination du simple, et dans le choix des principes. C'est parce que ces deux parcours se recouvrent qu'un tel ordre n'est temporel qu'au sens logique ou méthodologique, mais non point au sens ontologique : il reste donc un ordre synoptique, il n'est pas un ordre hiérarchique. Ce qui n'a point échappé aux intellectualistes, non plus qu'à Bergson qui a bien vu qu'il ne mettait point en jeu la durée. Aussi ne parvient-on nullement à y discerner un ordre de valeur. Qui oserait dire que le simple a plus de valeur que le complexe (il peut n'être qu'une simple déficience) ou le complexe plus de valeur que le simple (il peut n'être qu'une vaine complication), que les principes valent mieux que les conséquences (ils peuvent n'être que des artifices abstraits) ou les conséquences mieux que les principes (elles peuvent n'en être qu'un stérile monnayage) ?

(1) L'expression « table des valeurs » a été mise à la mode par Nietzsche ; elle évoque les tables de la loi. Mais en fait elle exprime mieux l'ordre synoptique entre les valeurs que l'ordre hiérarchique. Celui-ci est figuré d'une manière plus juste par l'expression « échelle des valeurs ».

Cependant tout change à partir du moment où, soit dans la science en train de se faire, soit dans la science déjà faite, on ne considère dans le premier cas que la volonté qui la produit et dans le second la volonté qui l'utilise. Car alors la valeur entre de nouveau en jeu et on ne peut faire autrement que de l'intégrer de nouveau dans un système hiérarchique. La recherche elle-même peut avoir plus ou moins d'ardeur ou de succès ; au cours de la recherche elle-même on peut découvrir des vérités plus ou moins importantes et plus ou moins fécondes. En ce qui concerne la pratique, une théorie peut avoir plus ou moins d'applications ; et les différentes sciences peuvent être comparées entre elles, quand on met en jeu le progrès de la civilisation ou le développement de l'esprit humain (1).

L'ordre analogique

Le système des valeurs s'achève enfin sur cette observation, c'est que chaque aspect de la valeur non seulement appelle tous les autres à la fois selon l'ordre hiérarchique et l'ordre synoptique, mais les contient en quelque manière. Ainsi Leibniz disait admirablement de la partie qu'elle appelle le Tout et qu'elle le figure. Selon l'ordre hiérarchique, chaque degré de la valeur contient tous les autres en puissance, et selon l'ordre synoptique, chaque aspect représente tous les autres dans une sorte de symbole.

Ainsi chaque valeur réalise elle-même à son rang une liaison de l'un et du divers dont les schémas sont *l'espace et le temps* et dont les formes concrètes sont peut-être *l'harmonie et le rythme*.

Et puisque l'absolu de la valeur prend une forme différente selon la vocation spirituelle originale de chaque être particulier accordée à la situation qui lui est propre, il y a ici une sorte d'*analogie de la valeur*, qui est comme une transposition dans le domaine du vouloir de ce qu'était l'analogie de l'être dans le domaine de la connaissance pour une philosophie comme le thomisme. Ainsi Forest dit justement : « La valeur est comme une subsistance de la totalité dans chacun des êtres concrets et assure entre eux les

(1) On pourrait suggérer que c'est le rapport de moyen à fin qui a engendré le rapport de cause à effet — où la valeur s'abolit — et non point l'inverse, comme on le dit presque toujours.

correspondances (1). » Et l'on montrerait ici facilement que, dans la théorie de l'être comme dans la théorie de la valeur, l'univocité est le véritable fondement de l'analogie qui la suppose, au lieu de l'exclure.

Conclusion : solidarité des trois ordres

L'unité de la valeur trouve son expression la plus parfaite dans l'impossibilité où nous sommes de poser une forme de la valeur sans les poser toutes, c'est-à-dire sans supposer à la fois qu'elle a besoin de toutes et qu'elle les exprime toutes. On sait déjà que le système des valeurs est issu d'une pluralité de désirs qui trouvent leur unité non point seulement dans une forme rationnelle qui s'y ajoute, mais bien dans la profondeur même d'un *suprême désirable*, qui est la substance de tous les désirs particuliers et que ceux-ci divisent sans jamais l'épuiser.

Il y a plus : l'unité elle-même n'est pas en nous hétérogène au désir, s'il est vrai qu'elle n'est une valeur que par le *désir de l'unité* sans lequel nous ne pourrions ni la penser, ni la chercher. *On peut dès lors se demander si la valeur n'est pas génératrice de tout système, quel qu'il soit, et s'il peut y avoir un autre système qu'un système des valeurs.* Comment pourrait-on concevoir un système qui ne serait pas hiérarchique et synoptique à la fois ? Comment ses parties pourraient-elles tenir ensemble, sans être coordonnées et subordonnées à la fois par cette unité du désirable qui en est le ciment, qui les rassemble à la fois en hauteur et en largeur, et qui dès qu'elle commence à se fissurer ne laisse plus subsister dans l'univers que des blocs d'existence disparates et dont chacun menace l'autre, au lieu de le soutenir ?

L'unité hiérarchique de la valeur apparaît déjà dans l'ordre spontané qu'on établit entre tous les objets du sentiment et du

(1) L'Expérience de la valeur, *Revue néoscolastique de Philosophie*, février 1940, p. 15.

vouloir. L'unité synoptique trouve son expression dans l'incomplétude et la correspondance de toutes les valeurs à chaque niveau de la hiérarchie, dans l'impossibilité de dissocier chacune d'elles de toutes les autres. La liaison de l'ordre hiérarchique et de l'ordre synoptique figure en même temps l'impossibilité d'établir une séparation entre la subjectivité de l'aspiration et l'objectivité de la donnée : l'ordre hiérarchique permet de comprendre comment le tout de la valeur réside en puissance dans chaque forme de l'être, l'ordre synoptique comment il s'actualise avec toutes. Mais l'ordre analogique exprime en quelque sorte une synthèse des deux autres ordres, puisqu'il montre comment chaque perspective particulière que l'on peut prendre sur la valeur appelle toutes les autres selon une double relation à la fois symétrique et ascensionnelle.

L'ordre entre les valeurs apparaît donc comme un ordre multidimensionnel et non pas unilinéaire, qui, au lieu d'être régi et fixé une fois pour toutes comme les tables de la loi, apparaît sous une forme vivante et variable dans la mesure où il exprime une participation à l'absolu, et où cet absolu ne peut jamais nous apparaître que comme une source infinie de possibilités qui reçoivent toujours une actualisation nouvelle, selon les circonstances au milieu desquelles elles se réalisent et la qualité de notre propre action créatrice. Et cette participation elle-même est toujours capable, d'une part, de recevoir plus ou moins d'étendue et de profondeur et, d'autre part, d'exprimer avec plus ou moins de délicatesse et de bonheur la pluralité et la subordination des puissances de la conscience considérées elles-mêmes comme autant d'articulations qui nous permettent de découvrir et de mettre en œuvre les formes les plus différentes de la valeur. Dans le jeu de la participation, dans l'action de ces puissances, ce n'est pas seulement notre destinée qui est en cause, mais la destinée de tout l'univers.

Ainsi tout système de valeurs constitue une architecture indivisiblement ontologique et axiologique dans la mesure où il exprime à la fois les degrés de la participation et l'action des

différentes puissances par lesquelles chaque conscience déploie devant elle la totalité du réel et cherche à retrouver en lui la satisfaction de ses exigences les plus essentielles. C'est ce que montrera mieux le volume suivant (1).

SECTION III

LA HIÉRARCHIE INTÉRIEURE A L'AME ELLE-MÊME

La valeur est indivisible

La valeur comme l'Être est indivisible et, de même qu'en chaque être particulier l'Être est tout entier présent, de même dans l'échelle des valeurs, chacune d'elles est en rapport si étroit avec toutes les autres, avec celles qu'elle suppose et celles qui la supposent, avec celles qui la soutiennent ou qu'elle soutient, qu'elles ne peuvent être posées que toutes à la fois, sans quoi aucune d'entre elles ne serait rien. Ainsi, il ne faut oublier ni que le tout de la valeur se trouve présent à l'intérieur de chacune d'elles, ni que les degrés de la valeur appartiennent moins à la valeur elle-même qu'à l'opération par laquelle le sujet y participe, ni que les sujets eux-mêmes, quelle que soit l'inégalité qui les sépare, ont cependant en face de la valeur une vocation unique qui les rend strictement incomparables.

Toutefois, c'est l'unité et la richesse infinie de la valeur qui nous obligent à subordonner tous ses modes les uns aux autres en les considérant comme autant de degrés par lesquels nous devons passer pour participer à la valeur et qui doivent, à mesure que l'on monte, s'intégrer au lieu de s'exclure. Il ne peut pas en

(1) Le volume II du présent ouvrage aura pour objet de montrer comment le système hiérarchique que nous venons de décrire se réalise d'une manière concrète par la coordination et la subordination de toutes les formes particulières de la valeur.

être autrement puisque notre vie elle-même réside dans le temps où s'engage l'action par laquelle nous devons nous élever des choses inférieures aux supérieures : ce qui est le seul moyen que nous ayons nous-même de nous créer ce que nous sommes. Cependant, il ne faut pas oublier que notre vie est elle-même à chaque instant une totalité indivisible bien que, dans chacun des modes de son activité, elle s'efforce toujours de croître et de s'enrichir. La valeur nous découvre, dans chaque étape de l'existence, sa relation avec l'absolu et c'est pour cela que, dans sa manifestation la plus humble, il arrive que la valeur nous apporte une satisfaction infinie et dont on peut dire qu'elle ne comporte pas le plus ou le moins. Tous les aspects de l'être peuvent devenir des supports de la valeur et servent également à exprimer sa richesse complexe et indivisée. La hiérarchie des espèces de la valeur n'a de sens par conséquent que pour témoigner de l'infinité de la valeur selon un ordre unique et privilégié qui, sans porter aucune atteinte à son indivisibilité, exprime les moments successifs par lesquels il faudrait passer pour y participer.

Et pour comprendre comment se produit l'implication entre le tout de la valeur et ses formes particulières à l'intérieur d'une même conscience, il suffira de rappeler qu'il y a en elle un sujet individuel qui pose des valeurs n'ayant de sens que par rapport à lui, un sujet universel auquel il est subordonné, qui pose des valeurs ayant le même sens pour tous les hommes et sans lesquelles les premières ne pourraient pas être posées et un sujet absolu auquel doivent être subordonnés à la fois le sujet individuel et le sujet universel et par rapport auquel toutes les valeurs qu'ils auraient eux-mêmes posées reçoivent leur justification.

La hiérarchie des puissances de l'âme

Il n'y a pas de hiérarchie de l'être, puisque l'être est univoque et inséparable de l'absolu même qui le fonde en fondant l'ascension à l'être de toutes les formes particulières de l'existence. La hiérar-

chie ne peut apparaître que dans le progrès ascensionnel de chacune d'elles. On peut dire alors que le propre de la valeur, c'est de mettre à nu et d'actualiser les différentes puissances de la conscience qui se distinguent et s'articulent pour réaliser son unité, comme les différentes fonctions du corps se distinguent et s'articulent pour réaliser l'unité de la vie. Mais on s'aperçoit aussitôt qu'il y a entre elles inégalité de valeur et que ces puissances s'ordonnent selon une hiérarchie évidente si l'on veut que l'unité de la conscience se trouve maintenue, ou, ce qui revient au même, que son unité même ne soit pas rompue (l'ordre vertical étant nécessaire pour créer l'unité entre les puissances, comme l'ordre horizontal pour créer l'unité entre les objets).

La hiérarchie des valeurs n'est rien de plus que l'expression même de l'idée d'ordre dans le domaine proprement axiologique. Ici comme partout, l'ordre est fondé sur une certaine relation entre les parties et le Tout. Mais cette relation n'a de sens que pour celui qui la parcourt intérieurement et qui doit en couvrir toute l'étendue sans laisser s'introduire nulle part aucune discontinuité. Si l'idée d'ordre va seulement du simple au complexe dans le domaine scientifique, là au contraire où il s'agit du désirable, l'ordre est nécessairement un ordre ascensionnel qui va des désirs les plus élémentaires, liés encore à la vie du corps, aux désirs les plus hauts qui supposent tous les autres et en forment pour ainsi dire l'extrême pointe. C'est dans ce sens qu'il est vrai de dire avec saint Augustin qu'ordonner, c'est hiérarchiser. Saint Augustin dit de l'ordre qu'il est *dispositio plurium secundum inferius et superius.*

Ainsi, nous ne pouvons pas distinguer entre les fonctions de la conscience en les considérant comme toutes également essentielles à son unité sans songer à l'usage que nous en faisons et qui nous oblige à les subordonner l'une à l'autre. C'est ce que l'on trouve déjà dans le platonisme où la classification des facultés de l'âme, bien qu'en relation avec les différentes parties du corps, donne naissance à une théorie des vertus qui consiste dans leur exercice

légitime, en entendant par là conforme à leur véritable essence, c'est-à-dire à leur hiérarchie réelle. Et, comme la tête est au-dessus du cœur, c'est aussi l'intelligence qui doit régler le vouloir et par celui-ci l'appétit.

Peut-être même suffit-il de dire que *le progrès s'exprime toujours par un changement continu dans les relations mutuelles des puissances entre elles* et que leur ordre de subordination ne cesse de se modifier à mesure que l'on avance. C'est dans un changement de ce genre que réside le passage de l'animal à l'homme, et sans doute de l'homme au sage. Il y a dans l'homme une infinité de puissances. Et il semble que le rôle privilégié du jugement, ce soit de déterminer non seulement l'ordre de subordination théorique qu'il convient d'établir entre elles, mais encore leur degré d'adaptation à la situation particulière où nous sommes placés. Ici on voit bien que ce jugement est à la fois discernement et choix.

Le plus important est peut-être de savoir reconnaître qu'il y a une pente de la nature qu'il faut toujours remonter avec effort quand il s'agit d'atteindre les valeurs les plus hautes, ce qui permettait à Vinci de dire : « où la descente est la plus facile, l'ascension est la plus difficile ». Cependant on n'oubliera pas que, si l'actualisation des puissances de l'âme implique toujours leur hiérarchie et si cette hiérarchie ne peut être maintenue que par un acte et est compromise par tout relâchement ou tout abandon, ces puissances pourtant se prêtent toujours un mutuel appui. C'est une idée fausse de penser qu'elles cherchent seulement à s'entre-détruire. Ce n'est pas le rôle de la valeur de lutter contre les plus basses, mais de les subordonner, en utilisant encore la force dont elles disposent. L'âme ne peut mépriser aucune de ses ressources : mais elle réside là où elle agit, c'est-à-dire d'abord dans l'unité d'un acte de consentement à elle-même qui ne peut se réaliser autrement que par la hiérarchie de ses différentes puissances. Tel est l'acte le plus profond de la liberté qui consiste moins à choisir hors de soi qu'à choisir en soi, c'est-à-dire à se choisir.

Mettre en œuvre un tel choix, c'est constituer sa propre essence.

La recherche et l'amour de la valeur consistent à ordonner toutes nos puissances autour de ce qu'il y a en nous de meilleur : mais nous ne découvrons cette meilleure partie de nous-même que par degrés, nous n'en approchons que par étapes. Et la valeur ne se réalise et même ne se conçoit que par une orientation de l'âme tout entière qui se découvre à elle-même dans son essence la plus intime en découvrant ce qu'elle veut de la volonté la plus profonde, qui lui permet moins encore de rejeter tout ce qu'elle a voulu jusque-là que de comprendre pourquoi elle l'a voulu et de s'obliger à le dépasser. Il n'y a donc de valeur que par le progrès dans la valeur : mais tout progrès, bien qu'il se produise dans le même sens quand on regarde les choses d'assez haut, nous détache pourtant des fins qui nous avaient contenté jusque-là et ressemble par conséquent à une conversion de tous les instants.

Solidarité entre les deux idées de hiérarchie et de progrès

L'ordre hiérarchique entre les différentes valeurs n'est donc qu'un autre nom de leur unité. Dire qu'il y a une échelle des valeurs, c'est exiger la présence de toutes les autres, afin de permettre cette montée et cette descente qui constituent un seul et unique chemin. Et la hiérarchie n'est rien de plus que l'expression même de la préférence à partir du moment où elle est considérée comme légitime et vraie. Ce n'est donc pas une hiérarchie toute faite, mais une hiérarchie inséparable de l'activité de l'esprit et qu'il s'agit toujours pour lui d'établir et de maintenir.

Ainsi l'ordre hiérarchique est un ordre d'implication proprement axiologique qui (beaucoup mieux encore que l'ordre synoptique qui est commun à tous les modes de l'existence) est la caractéristique même de l'unité de la valeur, bien loin de lui porter la moindre atteinte. Et cette hiérarchie ne se comprendrait pas si elle n'était qu'une hiérarchie entre des valeurs immobiles : elle est la hiérarchie de ces mouvements mêmes de l'âme que le temps oblige à passer par degrés, dans une suite d'actes qui dépendent d'elle seule et expriment une création d'elle-même, des modes les plus extérieurs de l'existence à son intériorité la plus essentielle ; dans cette liaison permanente entre l'existence et la valeur qui est le fond même de notre vie, elle nous conduit d'un terme où la valeur s'abolit presque dans l'existence à un autre terme où l'existence s'abolit presque dans la valeur.

Cette hiérarchie est une hiérarchie d'actions et non pas de choses, puisqu'il n'y a pas d'autres choses que les apparences. En ce sens on peut dire que

valeur et hiérarchie c'est tout un. Aussi ne s'étonnera-t-on ni que la hiérarchie ait toujours, même sous ses formes les plus extérieures, présenté un caractère sacré parce qu'on sentait bien qu'elle cherchait à symboliser un ordre spirituel, ni que dans cette hiérarchie pourtant chaque forme d'existence soit susceptible d'obtenir la perfection à son rang.

On voit maintenant pourquoi les deux idées de hiérarchie et de progrès apparaissent comme inséparables l'une de l'autre : elles s'impliquent au lieu de s'exclure, car si la hiérarchie ne comportait pas le progrès incessant d'un degré à l'autre, l'unité de la valeur se trouverait elle-même rompue ; et si le progrès ne se référait pas toujours à une hiérarchie idéale entre les modes de l'existence que la participation nous propose, la notion de progrès n'aurait elle-même aucun fondement. Entre la hiérarchie et le progrès le temps introduit une médiation : c'est par lui que la hiérarchie s'incarne et se réalise. Mais à travers la suite des coupures que l'on peut introduire à l'intérieur du temps, la hiérarchie exprime une sorte de lecture de la réalité dans le langage de la valeur.

Le sommet de la valeur
les valeurs désintéressées et le sacrifice

On pourrait dire encore que l'ordre hiérarchique est toujours en rapport avec un degré de profondeur dans la participation elle-même. La participation commence par être imposée par la nature ; elle s'en dégage peu à peu pour devenir l'effet d'un acte libre : de matérielle elle devient spirituelle, d'égoïste, elle devient de plus en plus désintéressée. Les valeurs les plus hautes résident dans une option absolument pure qui n'est possible que par un acte que la conscience seule peut accomplir et qui est lui-même d'une gratuité souveraine. Au sommet de l'échelle des intérêts, l'intérêt est aboli et l'on se trouve en présence d'un apparent renversement de la valeur ; et pourtant il faut reconnaître que, dans cette abolition de l'intérêt propre, tous les intérêts se trouvent présents et sauvegardés en même temps que dépassés, bien que l'intention cesse de se diviser pour s'y appliquer. En ce sens on peut dire en effet que le passage d'une valeur à une valeur supérieure semble toujours marquée de ce signe, c'est que la part d'intérêt propre que nous prenions encore dans la poursuite de la valeur inférieure se trouve abandonnée quand nous nous élevons à la valeur supérieure ;

mais une telle élimination de l'intérêt propre n'est pas une élimination de cette forme inférieure de la valeur elle-même, puisque la valeur est indivisible, bien qu'elle se révèle à nous sous des formes bien différentes ; c'est seulement la participation à la valeur qui est devenue plus parfaite : la participation qui commence ne disparaît pas dans une participation qui se poursuit, qui l'intègre et l'épanouit.

Ainsi Denys Aréopagite, en étudiant le problème de la hiérarchie dans *la Hiérarchie céleste* et de *la Hiérarchie ecclésiastique*, nous montre avec une singulière pénétration comment les choses inférieures sont dans les supérieures d'une manière plus éminente qu'en elles-mêmes. C'est pour cela que *le sacrifice lui-même n'est sacrifice que sur le plan que l'on a quitté, mais non point sur le plan que l'on a atteint.* Quand les valeurs inférieures qui supportent toutes les autres sont en péril, les valeurs supérieures sont souvent oubliées : mais elles ne doivent pas l'être. Et justement celui qui refuse de les oublier est celui qui est prêt à se sacrifier pour elles. Les valeurs inférieures ne méritent qu'on les défende que parce qu'elles sont la condition des valeurs supérieures, de telle sorte que ce serait aller contre leur véritable signification que de vouloir les maintenir aux dépens des autres pour lesquelles elles sont faites et qui permettent seules de les justifier. Mais c'est la destinée des valeurs supérieures d'être toujours en péril, et même de l'être d'une manière singulièrement ambiguë, puisqu'elles risquent de succomber à la fois quand on néglige ces valeurs d'existence sans lesquelles il serait impossible de les faire vivre et quand elles-mêmes ne peuvent être maintenues qu'à condition que les valeurs d'existence soient renoncées. Ce qui montre assez clairement qu'il n'y a pas de loi du sacrifice, bien que le sacrifice soit impliqué dans l'idée même de valeur, soit pour rendre possible sa marche ascensionnelle, soit pour témoigner que, dans cette marche même, le moi est prêt, s'il le faut, à le consommer jusqu'au bout, c'est-à-dire à préférer la valeur à l'existence quand elles s'excluent.

CHAPITRE II

LA HIÉRARCHIE DYNAMIQUE

SECTION IV

LE SYSTÈME DES VALEURS CONDITIONNELLES

Le système des valeurs suspendu à la valeur absolue de l'esprit

Ce n'est pas assez de reconnaître que la réflexion ne change en réel le possible et n'oppose à ce possible tous les autres que pour pouvoir découvrir parmi tous ces possibles celui qui possède le plus de valeur. Il faut dire encore que tout système de valeurs est nécessairement un système conditionnel, c'est-à-dire tel que les valeurs inférieures sont une condition de possibilité pour les valeurs supérieures. Mais, si une chose n'est jamais bonne qu'en vue d'une autre, cette échelle des valeurs implique l'absolu moins comme le terme vers lequel elle tend (car la série peut être elle-même sans terme) que comme une présence immanente à cet ordre même et sans laquelle il ne serait pas possible. Ce qui exprime assez bien la conquête progressive de la spiritualité par un être assujetti à vivre dans le temps. Mais pour cela il faut qu'il y ait un absolu de la valeur dont on fera non point le faîte de cette ascension, mais la loi même qui la définit ; comme la raison d'une progression est présente dans la série même par le rapport de deux termes consécutifs. C'est la recherche de cette raison qui est l'objet propre de

la théorie des valeurs. A l'égard de la série, on peut dire qu'elle lui est omniprésente et qu'elle lui donne son sens dans les deux acceptions que l'on donne à ce mot, comme la valeur absolue donne leur sens à toutes les valeurs relatives qui tendent vers elle et déjà l'expriment et la réalisent.

Mais il n'y a pas d'autre valeur absolue que celle de l'esprit considéré non pas seulement comme justifiant toutes les valeurs, mais comme fondant sa propre valeur dans cette sorte de volonté de lui-même par laquelle il se crée éternellement, et qui est son essence même. Hors de cette sorte d'autocréation indivisible de l'être et de la raison d'être, qui est l'expérience propre que l'esprit a de soi, il est impossible de trouver aucun fondement dernier de la valeur.

Le passage du possible à l'être comme condition de la valeur

Ainsi on peut dire de l'existence qu'elle est la disposition de l'être en tant qu'il nous est à la fois donné et proposé : et la liberté qui la constitue nous oblige à la définir comme l'actualisation d'une possibilité qui aurait pu être autre. De fait, ce passage du possible à l'existence apparaît comme inséparable de l'essence même de la valeur. Dans ce cas nous dirons que la possibilité et l'actualisation de la possibilité sont des conditions de la valeur, toujours présentes dans la valeur elle-même et que le propre de la valeur est précisément de justifier. Car jamais l'esprit ne pourrait isoler la possibilité de la réalité telle qu'elle est donnée, ni se demander comment elle peut être actualisée s'il n'était pas poussé dans cette double opération, par la préoccupation de la valeur. Nous retrouvons la même dissociation dans la thèse que l'on soutient quelquefois et où l'on considère l'être comme « un être nu » et indifférent à la valeur dont il est seulement *le support ou le porteur*. Mais pas plus que la substance ne peut être séparée de la qualité autrement que par abstraction, l'être ne peut être, au moment où je le pose comme être, isolé de la valeur que je lui

attribue dans l'acte même par lequel je le pose. En m'interrogeant sur l'être, en tant que je le distingue de l'apparence, je m'interroge aussi sur son droit à être. Et il n'y a pas jusqu'au donné pur qui ne soit donné par son rapport avec quelque exigence de la conscience dont il est le corrélatif. C'est que, d'une manière absolument générale, tous les problèmes qui portent sur l'Être aboutissent à chercher le passage du possible à l'existence et par conséquent intéressent du même coup la valeur. La valeur, en se posant, pose la valeur de toutes les conditions sans lesquelles elle ne pourrait pas être posée, *mais qui n'ont qu'une valeur conditionnelle en ce sens qu'on peut en faire aussi des moyens de nier la valeur, en prétendant qu'ils se suffisent.*

Valeur conditionnelle de la vie

On en dira autant de la vie elle-même que l'on considère souvent comme plus élevée en perfection que l'existence quand on veut que l'existence appartienne encore à la matière pure. Mais l'on répugne pourtant souvent à donner un sens aussi étendu au mot existence précisément parce que l'existence implique toujours une intériorité qui trouve hors d'elle une manifestation. Or la matière, c'est ce qui n'a pas d'intériorité et n'a de sens que par rapport précisément à une existence à laquelle elle fournit un véhicule. Au contraire, la vie ne peut pas exclure la spontanéité : par l'individualité qu'elle assume, par le temps dans lequel elle s'engage, par le développement même qui lui est propre, elle fournit à l'esprit les conditions de son insertion dans le monde. Telles sont les raisons pour lesquelles la vie possède une valeur et l'on nomme *valeurs vitales* tous les facteurs qui seront capables de la servir, d'en accroître la durée ou la puissance, de contribuer à son maintien et à son rayonnement, soit dans l'individu, soit dans l'espèce tout entière. Cependant, ces valeurs ne sont à leur tour que conditionnelles ; non seulement je puis en abuser, mais, quand je les considère isolément, elles contredisent les exigences de la vie spirituelle, au lieu de les favoriser. On peut dire de la vie ce qu'on a dit de l'être plus haut qu'elle est indifférente à la valeur bien qu'elle soit nécessaire pour la porter. Mais alors elle devient comme l'être une valeur conditionnelle sans laquelle aucune autre valeur ne serait possible. Et il faudrait la vouloir encore pour la valoriser.

Cependant il nous est presque impossible de ne pas considérer la vie comme un bien : et ce n'est que l'analyse philosophique, mais non pas le bon sens populaire, qui parvient ainsi à l'isoler dans une sorte de nudité et d'ambiguïté qui la rendrait également capable du bien et du mal. Cette ambiguïté est sans doute essentielle à la valeur, qui est toujours suspendue à une liberté, et dis-

paraît si elle nous est imposée. Mais nous ne doutons point pourtant que le mal soit toujours apparenté à la mort qui nous paraît l'image même de la destruction de toute possibilité et de toute valeur. C'est pour cela que nous considérons comme ayant une valeur tout ce qui est capable de servir la vie. Et c'est là pour certains un fondement suffisant de la valeur en général, ce que nous ne pouvons regarder comme vrai que si, en servant la vie, on accepte de subordonner toujours la vie du corps à la vie de l'esprit.

On dira donc que, dans l'affirmation de la valeur, la vie manifeste déjà implicitement une sorte d'acte de préférence à l'égard d'elle-même. Mais ce serait une erreur de croire que cette préférence s'applique à la simple intensité ou à la simple expansion de la vie. Elle s'applique à l'usage que l'on en fait : il s'agit de lui donner une qualité, une signification qui la valorise. Et l'on ne saurait arguer qu'il s'agit ici encore d'un simple accroissement qui peut être mesuré et que l'on ne saurait séparer de la quantité ; ce qui le prouve, c'est cette remarque que nous avons déjà faite, à savoir que cet accroissement est en réalité un approfondissement qui pourrait être nommé aussi bien un dépouillement. La complexité même de la vie n'a de valeur que dans la mesure où elle est non pas l'expression, mais la condition et le véhicule d'une action spirituelle qu'elle rend seulement possible.

Il y a pourtant une thèse bien ancienne, il est vrai, où l'on considère la vie comme l'objet d'une sorte de malédiction, où l'on soutient qu'il y a entre la vie du corps et la vie de l'esprit une sorte de contradiction, et que la différence et la concurrence qu'elle engendre sont les principes de tout le mal qui réside dans le monde. Mais si le propre de la vie, c'est d'introduire dans le monde la différence et l'individualité, c'est elle aussi qui crée ces centres d'initiative sans lesquels l'esprit lui-même ne réussirait jamais à s'incarner, c'est-à-dire resterait à l'état de pure possibilité : dès lors, on comprend qu'elle puisse devenir la racine de l'égoïsme, mais elle l'est aussi de l'altruisme par lequel l'égoïsme est surmonté. Et si c'est par elle que la richesse infinie de l'être parvient à s'épanouir dans la multitude des différences toujours renaissantes, il faut qu'elles puissent se combattre pour qu'elles puissent aussi coopérer. Ainsi on ne saurait méconnaître que les valeurs proprement vitales doivent être définies comme étant la condition des valeurs spirituelles les plus hautes, comme les sauvageons sur lesquels elles sont greffées. Mais les valeurs spirituelles participent de cette vie sur laquelle elles ont poussé : ce qui ne peut empêcher que le mot vie soit pris parfois dans deux sens qui semblent presque opposés. On ne s'étonnera donc pas que les valeurs vitales puissent être niées, ni même que la vie soit considérée parfois comme la négation de la valeur : mais c'est comme si l'on voulait couper la racine pour garder seulement la fleur et le fruit.

La valeur comme sublimation de la vie

On pourrait ici, en ce qui concerne le rapport des valeurs vitales et des valeurs spirituelles, rappeler l'interprétation célèbre de la

doctrine freudienne sur la sublimation de nos tendances physiologiques, que l'on confond presque toujours avec nos instincts les plus bas. Mais cette doctrine appelle trois sortes de remarques :

1° Que ces tendances primitives ne nous apparaissent comme nos instincts les plus bas que lorsque nous les avons déjà surmontés ou qu'ils deviennent l'objet d'une perversion produite par la réflexion. De telle sorte que la question en ce qui concerne ces tendances est précisément de savoir si elles devront être sublimées ou perverties ;

2° Cette sublimation elle-même n'est pas une simple réaction de défense destinée à nous protéger contre le caractère tragique ou destructeur de ce monde passionnel et obscur que chacun porte au fond de soi. On dira plutôt que ces tendances apparaissent comme liées à la condition humaine, au mode d'insertion de notre être particulier dans l'être total ; ainsi elles nous fournissent en quelque sorte le moyen et déjà l'image de la vie spirituelle, sans qu'on puisse les en détacher, ni penser qu'elles sont capables de se suffire, ce qui ne serait possible qu'en les retournant contre leur signification et leur destination essentielle ;

3° La troisième remarque est la plus importante. Elle est dirigée contre l'interprétation même que l'on donne au mot sublimation, qui, quel que soit l'éloge que l'on en fasse (en montrant que la sublimation a créé l'art, la poésie, la religion et peut-être toutes les valeurs), la marque d'un caractère d'irréalité. De telle sorte que le propre de la science, c'est, en décelant son origine, de ruiner son prestige. Or, le propre de ce *Traité des valeurs*, c'est de montrer au contraire qu'à travers les conditions qui permettent à notre activité de s'exercer, mais qui sont toujours pour elle une entrave, ce qu'elle recherche, c'est précisément cet affranchissement spirituel qui lui permettra de coïncider du dedans avec l'être en train de se faire, au lieu de subir du dehors les contraintes qu'il nous impose.

On accepterait donc l'idée que les valeurs supérieures fussent

définies comme une sublimation des formes instinctives de la vie s'il n'y avait pas dans cette thèse un parti pris de rabaisser celles-là au profit de celles-ci, de les considérer comme illusoires, au moins jusqu'à un certain point, et par conséquent aussi de renouveler cette contradiction entre la réalité et la valeur qui est au fond du matérialisme et du pessimisme. Nous pensons au contraire que, si les formes instinctives de la vie nous paraissent les conditions d'accès aux valeurs spirituelles et nous en fournissent par avance une sorte de dessin, c'est au moment où nous réussissons à les dématérialiser que nous retrouvons précisément cet acte premier dont nous participons selon nos forces et qu'elles nous permettent d'assumer et de rendre nôtre.

Les valeurs conditionnelles du social et de l'économique

Le problème se pose de la même manière à propos des valeurs sociales qu'à propos des valeurs vitales. Car la société appartient à la nature comme la vie. Et chez tous ceux qui ont voulu considérer la société comme la créatrice de toutes les valeurs il y a le même souci que chez ceux qui parlent de valeurs vitales de fonder la valeur sur une réalité qui dicterait à la conscience sa loi, au lieu de vouloir que ce soit la conscience elle-même qui, par la manière même dont elle les soumet à sa propre loi, confère leur valeur à la société et à la vie. Si, au lieu de faire de la société une chose, on en fait un ensemble de rapports conscients entre des personnes, alors on accuse plus nettement encore le caractère conditionnel des valeurs sociales et leur subordination à des valeurs purement spirituelles.

A cet égard, les valeurs économiques qui sont en relation très étroite à la fois avec la vie organique et avec l'organisation de la société méritent un examen particulier ; elles fournissent les moyens qui permettent à l'existence, considérée comme le support de toutes les autres valeurs, de se conserver ou de s'accroître. Et quand on considère la valeur comme se confondant avec l'utilité, on comprend l'espèce de privilège que paraissent posséder les valeurs économiques par rapport à toutes les autres. Ce sont les seules qui puissent être mesurées et les seules peut-être aussi qui soient incontestées. Aussi ne faut-il pas s'étonner si, comme on réduit au corps toutes les fonctions de la conscience, on fait aussi des valeurs économiques le fondement de toutes les autres valeurs qui n'en sont, selon une formule célèbre, que la superstructure, un peu comme la conscience n'est par rapport au corps qu'un épiphénomène. Mais cette superstructure, cet épiphénomène, ce *sont toutes nos raisons de vivre*, de telle sorte que l'on comprend très bien l'intérêt que nous

devons prendre au corps et à tous les moyens qui lui assurent sa subsistance, mais que nous sommes obligés pourtant de les considérer comme étant seulement au service de notre humanité dont le matérialiste le plus impénitent ne saurait nier qu'elle est matérielle dans sa base et spirituelle dans sa destination.

En réalité, il faudrait dire que la valeur ne commence qu'avec l'action même de la conscience au moment où elle s'empare de l'existence et de la vie et aussi de l'économique et du social pour essayer de les transformer et de les promouvoir. Quant aux différentes valeurs spirituelles, dans la mesure où elles correspondent elles-mêmes aux différentes fonctions de la conscience, elles se trouvent liées entre elles selon un ordre à la fois conditionnel et réciproque sans lequel l'unité même de l'esprit s'abolirait dans la multiplicité discontinue de ses opérations.

Les valeurs conditionnelles et la relation de moyen à fin

La distinction entre des valeurs hypothétiques et catégoriques ou entre des valeurs qui sont des moyens et des valeurs qui sont des fins, des valeurs propres et des valeurs instrumentales, ou entre des valeurs qui n'ont de sens que par rapport à d'autres et des valeurs qui se suffisent à elles-mêmes, se retrouve chez un grand nombre de philosophes. Christian von Ehrenfels et Münsterberg, en rendant célèbre l'opposition des *Eigenwerte* et des *Wirkungswerte* ont montré assez clairement que l'idée d'une hiérarchie conditionnelle des valeurs constitue l'essence même de la valeur (1). Goblot fait cette remarque importante qu'il y a des fins ultimes de l'intellect et du vouloir dont il faut dire, non pas qu'elles portent en elles un caractère de perfection objective, mais qu'elles déterminent l'activité du sujet par elles-mêmes et non point par rapport à une fin dont elles seraient les moyens : ces fins ultimes ne peuvent être que la vérité et la justice. Seules les valeurs qui ne sont elles-mêmes que des moyens en vue d'autres fins sont, dans le rapport qu'elles ont avec ces fins, des objets pour la connaissance. Mais alors la connaissance demeure ici un système hypothético-déductif qui, comme tel, reçoit une application dans le domaine de la valeur à condition que la valeur puisse être posée d'abord immédiatement et intuitivement comme une fin qui mérite d'être poursuivie. Ce qui nous obligerait, même s'il n'y avait pas une extrémité où l'on pût parler à la fois de la vérité de la valeur et de la valeur de la vérité, à intégrer, du moins, le système des valeurs particulières dans le domaine de la vérité.

Dans tous les cas les dernières valeurs auxquelles toutes les autres peuvent être rapportées suffisent à constituer un système de valeurs, puisque celles-ci doivent toujours pouvoir être considérées par rapport à celles-là comme des conditions ou comme des étapes.

(1) Ehrenfels, *System der Wertlheorie*. — Münsterberg, *Philosophie der Werte*.

On n'acceptera jamais pourtant de confondre la hiérarchie des valeurs avec la relation de moyen à fin bien que l'une tende à se convertir en l'autre comme le fait observer Polin (*La Création des valeurs*, p. 194), précisément parce que le moyen se trouve oublié et pour ainsi dire aboli quand la fin est atteinte, au lieu que *le système des valeurs est pour ainsi dire un système total où le moyen lui-même est à son rang une fin qui est intégrée dans une fin plus haute* et contribue encore à former son essence. Aussi voit-on à quel point il est faux d'invoquer la maxime « la fin justifie les moyens » car la fin vaut ce que valent aussi les moyens qui ont permis de l'atteindre et qui ne peuvent pas en être séparés (1).

Utilité et valeur

Ces observations contribuent à montrer assez clairement que la valeur ne peut pas être définie par l'utilité dont on voit aussitôt le caractère conditionnel. Car l'utilité n'a de sens que par rapport à autre chose. La valeur prise en elle-même implique la négation de l'utilité précisément parce qu'elle est ce qui se suffit : elle est inutile ou désintéressée et rien de ce qui est utile ou qui a de l'intérêt n'a de sens que par elle et par rapport à elle.

Il est bien remarquable que tant d'hommes, et non pas seulement les philosophes empiristes, tendent à établir une identité entre la valeur et l'utilité. Une chose est utile, mais à qui ou à quoi ? Peut-on demander indéfiniment l'utilité de chaque chose et de proche en proche de celle à laquelle nous disons que la précédente est utile ? Or, sans prétendre qu'une chose qui est utile l'est parce qu'elle conduit à la possession d'une autre, qui vaut par elle-même sans être utile à rien, on peut dire que, dans chaque chose que nous disons utile, il y a déjà la possession partielle d'un bien dont la totalité n'est jamais donnée ou, si l'on veut, est toujours supposée sans être jamais posée. Le mot utilité exprime donc, comme on voudra, la forme conditionnelle de la valeur ou sa limite inférieure. On observera qu'elle se rapporte toujours à

(1) On voit donc comment il est possible de faire de la *technique* une valeur, mais impossible de réduire à la technique le problème des valeurs.

l'avenir, au lieu que la valeur comme telle réside dans une actualité ou une présence de telle sorte que l'utilité engage la valeur dans le temps, au lieu que la valeur, par le moyen du temps, nous affranchit pour ainsi dire du temps.

C'est donc un paradoxe admirable de la théorie de la valeur qu'on ait pu la fonder sur l'utilité, mais qu'alors même elle soit toujours obligée de se dénouer dans l'inutilité. Car la dernière fin à laquelle on réduit toutes les valeurs utiles ne peut être elle-même utile à rien. A ceux qui pensent que toutes les valeurs sont destinées à servir la vie, on demandera à quoi la vie elle-même peut servir et si l'on répond, comme nous pensons qu'il faut le faire, que la vie doit servir l'épanouissement de l'esprit, on est bien obligé d'avouer que l'esprit lui-même ne sert à rien, qu'il est à lui-même sa propre fin et trouve dans son pur exercice une satisfaction qui le comble. C'est une des vues les plus profondes d'Aristote, lorsqu'il veut que la plus haute de toutes les sciences soit la métaphysique, que l'acte le plus haut que nous puissions accomplir soit un acte de contemplation. C'est rabaisser singulièrement la dignité de l'esprit, c'est méconnaître son essence même que de vouloir le faire servir alors qu'il n'y a rien dans le monde qui ne doive le servir. Encore importe-t-il de remarquer que l'acte spirituel ne se contente pas de contempler, comme on le croit quelquefois, un être déjà fait, mais qu'il est l'être même qui se contemple se faisant, au point même où se réalise l'unité du théorique et du pratique ou avant que les deux termes se dissocient. Ce qui peut aussi être regardé comme exprimant l'acte constitutif de notre conscience dans sa signification propre, en tant qu'il porte en lui dans la raison d'être qu'il assigne à toute chose, ce qui fait sa propre raison d'être.

SECTION V

L'ASCENSION SPIRITUELLE

La hiérarchie est dynamique et non pas statique

Quand on considère l'Être en lui-même il y a implication de tous ses modes de telle sorte qu'aucun d'eux ne peut être considéré comme supérieur ou inférieur. Mais cette distinction ne prend un sens qu'à partir du moment où chaque être particulier commence à agir, c'est-à-dire met en jeu cette liberté intérieure par laquelle il assume la responsabilité de lui-même et de l'ordre du monde.

De plus, la valeur ne réside pas dans des objets comparables les uns aux autres, mais dans ce mouvement de l'esprit qui va de l'inférieur au supérieur, de telle sorte qu'il est difficile de dissocier l'idée de valeur de celle d'une hiérarchie dynamique. La hiérarchie est un caractère inséparable de chaque valeur et non pas seulement de la pluralité des valeurs ; car toute valeur demande à être conquise par degrés : elle est toujours active et militante.

Mais ici on peut faire une double remarque : *la première*, c'est que ce progrès hiérarchique peut tantôt être considéré comme un progrès continu, où les valeurs supérieures intègrent les valeurs inférieures, et tantôt comme impliquant une suite de ruptures, de telle sorte que les valeurs supérieures semblent toujours impliquer un renoncement aux valeurs inférieures qu'elles peuvent même nier ou contredire ; *la seconde*, c'est que, quand il s'agit de déterminer le sens dans lequel se produit le progrès, on voit, comme on l'a déjà remarqué, qu'il implique à la fois un accroissement de complexité et un accroissement de simplicité : celui-là apparaît principalement dans les valeurs intellectuelles et celui-ci dans les valeurs spirituelles. Mais ils ne se contredisent

pas autant qu'on pourrait le penser : car la complexité apparaît surtout dans les effets et la simplicité dans le pouvoir de les produire.

Or, c'est l'acte libre qui est la source de la participation, en tant qu'il procède lui-même de l'absolu et qu'il est le fondement commun de toutes les valeurs. Il n'y a donc point de valeur que l'on puisse mettre au-dessus ; mais il est lui-même une acquisition qui ne devient jamais une possession ; il est un but en même temps qu'une origine. C'est vers lui que notre activité ne cesse de tendre et elle n'en approche que par un approfondissement intérieur qui la dégage peu à peu de toutes les servitudes de l'instinct et du corps. Cependant, si la valeur ne peut pas être dissociée de l'acte libre, elle se multiplie et se diversifie avec lui ; il contribue à fonder son essence et à l'exprimer à la fois. Il faut donc que la liberté éclate d'abord en possibilités différentes qu'elle ne cesse d'opposer aux données de l'expérience, qui lui proposent des fins à réaliser et qui servent à ses actes de modèle. Ce sont là ces idées que les platoniciens considèrent comme constituant proprement un monde que l'on pourrait nommer le monde des valeurs. Mais elles ne méritent pas ce nom si on les sépare de l'activité qui les assume et les met en œuvre ; et leur valeur dérive de la liberté, qui oblige l'attention à les susciter dans la conscience et la volonté à les incarner dans l'expérience. Enfin les choses elles-mêmes qui ne sont rien de plus que des phénomènes, c'est-à-dire des manifestations, n'ont aucune valeur sinon par leur rapport avec les idées qui leur servent de critère et avec l'activité de l'esprit qui, sans elles, demeurerait virtuelle et ne peut pas se passer d'elles pour s'accomplir. C'est en elles que nous reconnaissons ces différences qualitatives qui constituent justement la valeur que nous leur accordons et qui dérivent toujours, comme le montre assez bien l'exemple de l'art, du rapport qu'elles soutiennent avec l'esprit par l'intermédiaire des idées dont elles sont pour ainsi dire la forme visible.

La hiérarchie qualitative

Il est naturel que l'ordre dynamique donne l'impression d'un accroissement progressif de la valeur, alors que pourtant, à chacune de ses étapes on a affaire à une forme nouvelle, ou, si l'on veut, à une qualité nouvelle de valeur. Par là il est possible de constituer une échelle hiérarchique entre les valeurs, bien que chacune d'elles reste elle-même une pure essence incorruptible à la fois dans son être propre et dans sa liaison avec le tout dont il est impossible de la séparer. Car, si la distinction des essences n'a de sens qu'à l'égard d'un sujet qui participe différemment au tout de l'être, la participation au tout de la valeur, dans la mesure où elle est inséparable d'un agent engagé dans une ascension spirituelle, doit aussi, sans rompre l'unité de la valeur, faire apparaître dans les essences mêmes ce caractère hiérarchique qui nous permet de transformer le système des essences en une échelle des valeurs. Et bien que chaque individu résiste à la valeur dans certaines parties de son être qui ne se laissent pas atteindre par elle et lui demeurent pour ainsi dire fermées, on peut dire que, par ce qu'il intègre et par ce qu'il exclut, il fait apparaître en lui une suite de valeurs subjectives dont l'unité se réalise encore par leur hiérarchie qualitative. A quoi il faut ajouter encore que, tandis que les valeurs inférieures laissent toujours jouer la concurrence entre les individus, au contraire, dès que l'on a affaire à une valeur supérieure, elle peut être participée sans être partagée. Ce qui est peut-être la loi fondamentale de l'univers spirituel.

L'idée d'une ascension spirituelle inséparable de notre vie temporelle

L'idée d'une ascension caractéristique de toute vie qui est gouvernée par l'amour de la valeur est en rapport, d'une part, avec la forme nécessairement temporelle de notre existence et, d'autre part, avec les conditions matérielles dans lesquelles il faut d'abord

qu'elle s'enracine, afin de fonder elle-même, en les prenant pour instrument et en s'en détachant progressivement, sa propre spiritualité.

Mais si l'idée d'ordre se confond elle-même avec la subordination des valeurs inférieures aux valeurs supérieures qui caractérise toute hiérarchie des valeurs, on comprend facilement pourquoi on confond presque toujours la valeur avec les valeurs supérieures, ce qui veut dire simplement que l'idée de la valeur se confond elle-même avec l'idée de la hiérarchie entre les valeurs. Nous n'avons pas besoin de rappeler aux hommes la valeur de l'existence, de la vie, de l'aliment : et l'instinct suffit à nous empêcher de l'oublier. Au contraire, les valeurs intellectuelles, esthétiques ou morales risquent toujours de leur être sacrifiées ; elles ne peuvent être maintenues que si elles sont défendues : elles sont toujours menacées par un retour à la pure nature qui est proprement ce qu'on appelle la chute. Aussi n'est-il pas étonnant, si la vie elle-même ne peut jamais se poursuivre que par l'affirmation de la valeur, que ce qu'on appelle la négation de la valeur se réduise le plus souvent à la négation des valeurs supérieures. Il y a plus : dans une telle hiérarchie qui est un effet de la participation, on dira que les valeurs inférieures qui soutiennent toutes les autres se changent en valeurs négatives lorsqu'elles sont prises elles-mêmes pour des valeurs absolues ; car en refusant et même en combattant alors les valeurs supérieures, elles manquent à leur rôle véritable qui était de les appeler et de s'y subordonner.

On pourrait dire par conséquent que l'ordre hiérarchique entre les différentes valeurs est en rapport avec l'effort de plus en plus grand qui est nécessaire pour les discerner et les mettre en œuvre. Ce qui fait que les vertus les plus hautes seraient aussi les plus difficiles et les plus rares. Cela ne va point toutefois sans quelques réserves : car il faut tenir compte de la différence des vocations entre les individus, des degrés de perfection qui peuvent être atteints à l'intérieur de la même forme de valeur et non pas seule-

ment de la situation de cette forme dans une échelle théorique, enfin d'une certaine générosité dans le don qui va plus loin que l'intensité de l'effort (celui-ci affectant seulement toutes les autres valeurs du coefficient proprement moral). Mais il ne faut pas méconnaître non plus que, dans la mesure où la conscience s'élève davantage, il se produit en elle une conversion qui semble la rendre de plus en plus indifférente à l'égard de tous les objets qui jusque-là ne cessaient de la solliciter, ou qui l'oblige à trouver en eux un intérêt nouveau, purement spirituel, et dont elle est elle-même la source.

Soloviev

L'exigence de cette hiérarchie caractéristique de la valeur est assez bien marquée par Vladimir Soloviev dans son livre sur la *Justification du Bien*, où, reprenant l'idée caractéristique de la tradition ontologique, il distingue des choses qui sont au-dessous de nous, des choses qui sont à notre niveau, et des choses qui sont au-dessus de nous. La poursuite de la valeur suppose que nous évitons de nous laisser retenir par les premières qui nous demeurent présentes comme le point d'appui de tous nos efforts, et peuvent devenir un point de chute dès que ces efforts fléchissent — que nous devons garder avec les secondes des relations de réciprocité sans lesquelles nous les rabaisserions au rang de moyens comme les précédentes — mais que nous devons avoir le regard tourné vers les dernières pour qu'elles nous soutiennent et nous inspirent dans toutes nos pensées et dans tous nos actes. Tel est le fondement des trois vertus fondamentales qui sont, à l'égard du corps, la tempérance (ou la chasteté), à l'égard des autres hommes et de nous-même, la justice, et à l'égard de l'esprit pur considéré aussi comme la valeur suprême, la piété.

A propos de la distinction faite par Soloviev entre les choses qui nous sont inférieures, les choses qui nous sont égales et les choses qui nous sont supérieures, on peut observer que cet ordre est statique et dynamique à la fois : il est statique, puisqu'il exprime l'échelle actuelle des existences, et il est dynamique puisqu'il nous dicte nos devoirs, puisqu'un être qui est inférieur à nous est pour nous un être à relever, un être qui est égal à nous, un être à respecter, un être qui est supérieur à nous un être à admirer et à imiter.

Les valeurs dites inférieures ne doivent pas être méprisées

La possibilité du sacrifice des valeurs inférieures aux valeurs spirituelles est une sorte de témoignage que nous apportons en faveur d'une hiérarchie dont on ne doit jamais permettre qu'elle

soit renversée. Toutefois, bien que nous nous élevions toujours vers des formes de plus en plus pures de la valeur, nous devons maintenir l'unité de la valeur et ne pas croire que nous avons le droit de mépriser les valeurs inférieures lorsque nous prétendons les avoir dépassées. C'est une transgression que la condition humaine ne nous permet pas et qui a une double rançon à l'égard des valeurs supérieures, puisqu'on les prive ainsi d'un point d'appui sans lequel elles ne pourraient se soutenir et que, d'autre part, elles deviennent l'objet de ce scepticisme où les tiennent ceux qui cultivent celles-là même qu'on méprise et qui pensent que puisque, sans elles, les autres ne seraient rien, celles-ci en effet ne sont rien.

Le propre de la valeur, c'est qu'il faut en monter progressivement les échelons. Mais ceux-ci sont franchis et non pas abolis, ils subsistent nécessairement pour supporter les échelons supérieurs à mesure qu'on les gravit. C'est ce que l'on voit bien en esthétique à mesure que le goût s'affine, bien qu'on puisse penser le contraire : car si l'éducation du goût suppose que l'on se dépasse sans cesse, et s'il semble qu'on ne tolère plus ce que l'on a dépassé, du moins a-t-il fallu d'abord le traverser. C'était là l'éveil même du goût et il s'est seulement enrichi quand on a cru qu'il devenait autre.

Monter et descendre

Il est évident que, dans le système de l'action, il n'y a rien qui ne puisse devenir valeur : le moindre moyen dont nous nous servons, la moindre chose qui nous sert de véhicule reçoit un sens et une valeur par l'usage que nous en faisons. Inversement, il n'y a pas de valeurs, même les plus hautes, que nous ne puissions corrompre et mettre au service de l'amour-propre ou même du mal. Nous pouvons indifféremment monter et descendre l'échelle des valeurs, non pas seulement en ce sens que nous pouvons tantôt tendre vers les valeurs supérieures et tantôt nous laisser séduire

de nouveau par les valeurs inférieures, ou que ne pas monter, c'est descendre, mais dans cet autre sens plus profond que, comme les valeurs inférieures doivent servir d'instrument pour les supérieures, il arrive aussi que les supérieures s'abaissent à devenir les servantes des inférieures. Ce qui prouve bien qu'il est impossible d'introduire une ligne de démarcation absolue entre des choses qui ne seraient que des choses et des valeurs qui ne pourraient jamais perdre leur caractère de valeurs. L'absence de valeur dans une chose démontre notre impuissance à la valoriser. Et l'opinion qu'il existe des valeurs dont la possession est assurée montre notre tendance à convertir, aux dépens même de la liberté, l'esprit en chose.

Le caractère essentiel de la hiérarchie des valeurs, c'est que d'une part chaque échelon de la valeur est un échelon qui permet de monter plus haut, mais que d'autre part la valeur inférieure, au lieu d'être niée ou abolie quand la valeur supérieure est atteinte, subit son action et reçoit d'elle cette signification plénière qui jusque-là lui manquait. Cette pénétration de la valeur supérieure dans la valeur inférieure, qu'elle contribue à relever, peut être vérifiée par les exemples les plus familiers, comme celui de la cuisine qui, après avoir été d'abord au service du besoin, puis de l'affinement du goût, entre comme moyen dans le développement des relations sociales.

On ajoutera que chaque espèce de valeur est elle-même supérieure à toutes les autres *sub quadam specie*. Seulement, c'est cette spécialité même qui risque de devenir ruineuse en nous obligeant à considérer qu'elle est capable de se suffire. Au contraire, elle pourrait reconquérir toute sa plénitude si l'on s'apercevait que, pour orienter la conscience vers la fin qui lui est propre, il faut qu'elle mette en jeu toutes ses forces, celles mêmes qui paraissent trouver une application privilégiée dans la poursuite de valeurs différentes. La hiérarchie entre les différentes valeurs n'est destinée à rabaisser aucune d'entre elles et, dans chacune d'elles, nous

pouvons retrouver tous les degrés de la valeur selon qu'elle se laisse pénétrer plus ou moins profondément dans son exercice même par les valeurs qui la dépassent.

La participation à la valeur constitutive de l'élite

Les valeurs inférieures apparaissent comme les assises des valeurs supérieures. Celles-ci ne peuvent pas exister sans que les autres les soutiennent comme leur fondement. Mais les valeurs supérieures sont beaucoup moins visibles et beaucoup plus fragiles : car il faut une sensibilité infiniment plus délicate pour les discerner et elles tiennent dans une sorte d'exercice pur de la liberté qui est toujours en péril et doit toujours être régénéré. Mais le péril le plus grave, c'est que la force que les valeurs inférieures ont pu acquérir, l'évidence avec laquelle elles s'imposent, l'adhésion universelle qu'elles reçoivent puissent être retournées contre les valeurs les plus hautes sans lesquelles pourtant elles n'auraient point de signification ; car ce sont les valeurs supérieures qui les appellent à l'existence comme les conditions et les supports de leur propre possibilité.

Tous les degrés de l'échelle des valeurs possèdent donc une solidarité impossible à rompre : c'est de son sommet que dépendent les degrés par lesquels on y monte, bien qu'on ne puisse atteindre celui-ci que par eux. La hiérarchie des valeurs est un ordre de relativité, mais qui ne peut subsister que parce que l'absolu en marque non pas proprement le terme, mais la direction ascensionnelle à chaque moment.

Si les valeurs les plus hautes, celles qui représentent le type le plus pur de la valeur sont aussi le plus en péril, c'est parce que ce sont elles qui sont les plus éloignées du sol et qui demandent le plus à l'activité du sujet. Il est donc naturel que ce soient aussi les plus contestées et les plus menacées, comme on le montrerait sans difficulté par la comparaison des valeurs économiques et des valeurs affectives qui, n'étant pas comme celles-là réductibles au besoin, peuvent être expliquées par la faiblesse de notre résistance nerveuse — des valeurs intellectuelles et des valeurs esthétiques, qui, ne comportant pas comme les premières une preuve rationnelle, peuvent être attribuées à une complaisance sensible — des valeurs morales et des valeurs spirituelles qui, ne trouvant pas comme les autres une complicité dans les valeurs proprement sociales, peuvent apparaître comme des rêveries de l'imagination.

Seule, une élite de plus en plus rare est capable de reconnaître les échelons les plus hauts et d'y atteindre. Et le plus grand nombre pense que c'est perdre contact avec la terre que d'y prétendre et sacrifier à des nuées les seules valeurs solides et véritables. Mais la ligne de démarcation entre les biens que l'on appelle réels et ceux que l'on appelle chimériques ne passe pas au même point selon le niveau même des différentes consciences : et chacune doit toujours viser le point le plus élevé auquel son regard puisse porter, bien que la valeur réside toujours moins encore dans sa puissance de conception que

dans sa puissance de réalisation. De telle sorte qu'une même fin qui sera pour l'un une pure chimère sera pour les autres l'obligation la plus immédiate et la plus pressante. Il n'est donc pas étonnant que, dans cette étrange superposition des valeurs différentes à la fois subordonnées et concurrentes et telle qu'aucune d'elles ne puisse être abolie ou oubliée sans que le tout de la valeur se trouve lui-même compromis, on voie les uns déconsidérer les valeurs les plus hautes qui sont la raison d'être de toutes les autres, comme si elles mettaient celles-ci en péril, et les autres oublier les plus basses dès qu'elles ont servi, comme s'il était possible de s'en passer et comme si la matière et la vie elles-mêmes étaient destinées à être consumées et à disparaître dès qu'elles ont fourni à la vie de l'esprit les conditions mêmes de sa croissance.

Ce qui incline pourtant à une telle opinion, c'est qu'aucun homme n'est astreint à parcourir pour son propre compte tous les degrés intermédiaires avant de s'élever jusqu'aux degrés les plus hauts. L'héroïsme, la sainteté ne requièrent pas nécessairement un apprentissage de toutes les valeurs que nous pouvons placer au-dessous d'elles. Bien plus, à l'intérieur de chacune d'elles, il n'est pas nécessaire que tout être procède lui-même par une sorte de progrès constant qui ferait des étapes de notre vie temporelle les étapes mêmes de notre ascension spirituelle. La nature peut être transformée peu à peu par l'habitude, mais elle est unie à l'absolu dans l'instant et elle peut, dans l'instant même, transcender la nature par une sorte d'accès à la pure spiritualité qui, en paraissant rendre inutiles toutes les valeurs de médiation, sert pourtant à les justifier en définissant le sens selon lequel elles agissent et le faîte vers lequel elles tendent.

CHAPITRE III

LES CONTRADICTIONS POSSIBLES

SECTION VI

CONFLITS DE VALEURS

Le conflit des valeurs est inséparable de leur incarnation

S'il est vrai que chaque valeur appelle toutes les autres et se justifie par sa corrélation même avec elles, si, comme on l'a montré dans le chapitre I de cette sixième partie, la valeur exprime toujours l'unité de l'esprit, mais une unité qui ne rétracte et ne retranche rien de ce qui est, si elle est le ciment même qui produit l'assemblage de tous les modes de l'existence ou de la réalité, il semble alors qu'elle doive exclure toute contradiction et toute fissure et que l'idée même des conflits possibles entre les valeurs soit difficile à imaginer. Seulement il ne faut pas oublier que la diversité est elle-même nécessaire au système des valeurs, que l'unité de la valeur ne trouve à se réaliser qu'à travers la multiplicité des consciences individuelles, qu'elle ne trouve à s'exprimer que dans l'espace et dans le temps, c'est-à-dire d'une manière différente selon l'instant et le lieu, et qu'enfin elle ne doit jamais être donnée, mais doit toujours être conquise.

Or, si le rapport de l'unité et de la diversité des valeurs trouve

sa solution dans la constitution d'un ordre hiérarchique, cet ordre n'exclut pas leur conflit possible : car nous avons toujours à mettre en rapport un ordre de subordination idéale entre les valeurs avec la préférence qui doit être accordée à telle valeur sur telle autre dans chacune des circonstances particulières où nous sommes placés. Et le jugement que nous portons sur la valeur concrète qui doit être réalisée *hic et nunc* ne coïncide pas nécessairement avec la hiérarchie abstraite des valeurs, bien que leur mode de relation avec l'absolu de la valeur doive les fonder également l'un et l'autre. Le problème de l'harmonie ou de la discordance entre la valeur abstraite et la valeur concrète est le plus difficile de l'axiologie. Il doit être résolu à l'intérieur même de la table des valeurs selon les principes qui nous ont permis de lier l'idéal de la valeur avec l'exigence de son incarnation. Mais dans la pratique il implique toujours une distinction entre les cas, qui fait l'objet propre de la *casuistique* et qui ne peut être réalisée que par la collaboration de la réflexion et du tact. De toute manière, il ne faut oublier ni que l'ordre hiérarchique exprime cet ordre ascensionnel qui oblige notre existence à se délivrer peu à peu de l'esclavage de la matière afin de se spiritualiser, ni que, à chaque moment de l'existence, l'inférieur n'est pas seulement pour elle le point d'appui du supérieur qui le nie et le dépasse, mais encore l'instrument dont celui-ci a besoin pour que, dans sa sphère propre, il puisse s'accomplir et prendre corps. Ainsi, il y a un ordre hiérarchique entre les valeurs qui est pour ainsi dire intemporel et contemplatif : il est destiné à exprimer seulement les conditions de possibilité de toutes nos démarches temporelles, les relations de la valeur avec les circonstances que la vie nous impose et qui nous obligent tantôt à maintenir d'abord les valeurs de base — qui sont le support de toutes les autres et sans lesquelles aucune valeur ne pourrait être réalisée, — tantôt à la sacrifier aux valeurs les plus hautes, lorsque c'est là le seul moyen dont nous disposions pour affirmer et pour sauver celles-ci.

Conflit entre les individus

[Comme on l'a vu] la différence entre les individus nous permet de comprendre comment le champ immense des valeurs ne peut être mis en œuvre que par la multiplicité infinie des vocations particulières. Mais ce concours entre les individus dégénère en conflit et peut prendre un caractère tragique lorsque chacun d'eux, considérant seulement la vocation qui lui est propre, pense réaliser dans une forme d'activité qui est la sienne l'absolu de la valeur, sans s'apercevoir qu'il en est de même des autres individus à l'égard d'une vocation différente qui précisément est la leur. Ce qui suffit à expliquer tous les abus d'autorité, aussi bien dans l'ordre spirituel que dans l'ordre moral.

Le danger de toute hiérarchie des valeurs c'est qu'elle se manifeste sous la forme d'une sorte de concours entre tous les individus permettant d'attribuer à chacun un mérite proportionnel à la place qu'il occupe dans une hiérarchie apparente et visible. Une telle hiérarchie est d'ordre exclusivement social. Mais la valeur est d'une autre nature : elle a besoin de la collaboration de toutes les consciences.

Il ne faut donc jamais méconnaître que, dès que la valeur pénètre dans le plan de la manifestation, les différentes valeurs entrent en concurrence les unes avec les autres selon qu'elles appartiennent à des domaines différents ou que, sur le même domaine, elles semblent se faire obstacle. Toutes les valeurs sont militantes et combattre pour elles, c'est combattre pour l'absolu dont elles participent. Mais il appartient aux âmes les plus hautes de faire coopérer les valeurs entre elles en montrant comment elles s'appellent, se correspondent et se soutiennent les unes les autres, au lieu de se donner chacune pour le tout de la valeur et de se faire échec les unes aux autres. Car, si chacune d'elles est un mode de l'absolu, ce n'est pas pour enfermer l'absolu dans ses propres limites,

c'est pour devenir capable de le retrouver encore dans les modes les plus différents qu'il est capable de recevoir.

Conflit entre des valeurs de rang différent ou de même rang

D'une manière générale, on peut dire que puisque toute valeur réside dans une participation à l'absolu et qu'elle se distingue de toute autre valeur par la situation particulière où elle s'incarne et se réalise, il n'y a point de valeur, qui, en tel point du monde, ne doive être préférée à toutes les autres et ne doive être considérée comme la seule expression adéquate de la valeur absolue. Mais il est difficile de la discerner. Car les valeurs forment un ordre hiérarchique où l'on voit que telle valeur est seulement la condition d'une autre qui doit toujours lui être préférée, mais qui s'écroule, si la première n'est pas sauvegardée. On peut donner pour exemple la valeur même de la vie qui doit être conservée en vue d'un bien suprême dont elle est le moyen, mais qui doit être sacrifiée si elle ne peut être maintenue que par le sacrifice de ce Bien en faveur duquel elle ne témoigne qu'en se renonçant. Or l'important ici est de ne pas oublier que la hiérarchie des valeurs, en les subordonnant les unes aux autres, n'en disqualifie aucune et que les plus basses étant aussi les plus nécessaires restent toujours le soutien des plus hautes qui pénètrent en elles et les justifient comme les conditions toujours présentes de leur propre possibilité.

Les conflits entre les valeurs inférieures et les valeurs supérieures ne peuvent recevoir leur solution que quand l'existence est mise en balance avec la signification de l'existence et qu'en sauvant l'une, on immole l'autre. Ici le principe qui doit nous guider sera le suivant : à savoir que, si l'existence elle-même est une valeur en tant qu'elle porte en elle une infinité de possibilités, il est impossible de lui préférer une autre valeur dont elle est la condition, quel que soit son rang, mais seulement *une valeur dans laquelle l'existence elle-même serait engagée de telle manière que, si cette valeur était sacrifiée, cette existence elle-même serait comme rien.*

Enfin, quand il s'agit de conflits entre des valeurs de même rang, on peut penser que le conflit peut toujours être dénoué, soit parce qu'il y a entre elles un accord caché que les circonstances nous empêchent de voir, soit parce qu'il y a lieu de chercher entre elles une subordination qui nous permet de considérer l'une comme pouvant être intégrée et dépassée par l'autre.

Conflit entre l'unité de la valeur comme telle et la pluralité qui l'exprime

Dès que l'on cesse d'apercevoir que l'ordre hiérarchique entre les valeurs les rend toutes solidaires, que chacune d'elles est nécessaire au tout de la valeur, que les valeurs que nous appelons inférieures sont destinées à soutenir les valeurs supérieures sans lesquelles elles seraient dépourvues de signification, mais qu'elles doivent être assurées pour que les valeurs supérieures puissent être poursuivies — de telle sorte qu'en cas de péril la hiérarchie se retourne —, alors on voit se produire des conflits par exemple entre les valeurs économiques et les valeurs esthétiques et une sorte d'incompréhension méprisante entre ceux qui consacrent leur activité aux unes et ceux qui consacrent leur activité aux autres. Entre toutes les espèces de valeur il existe toujours un conflit latent contre lequel on a toujours à se défendre : on le voit apparaître parfois dans un domaine infiniment subtil entre les valeurs intellectuelles — où la preuve est toujours requise — et les valeurs spirituelles qui intéressent seulement la transformation intérieure de notre âme.

M. Dupréel dit très justement que les valeurs inférieures auxquelles on renonce sont encore des valeurs. Toutefois, c'est semble-t-il dans l'opposition même de leur unité et de leur pluralité qu'il place l'origine du conflit. Ainsi dans le conflit entre Horace et Curiace, l'un se prononce pour l'unité des valeurs et l'autre pour leur pluralité. On ne contestera pas cette opposition qui paraît pourtant un peu simple. Le problème ici est plutôt de savoir si les valeurs peuvent être conciliées ; or, c'est l'idée même de cette conciliation repoussée par Horace, qui est désirée par Curiace. L'un pense que,

parmi les valeurs qui s'opposent, il y en a une qui exclut les autres et nous oblige à les sacrifier sans regret ; ce regret reste présent dans le cœur de Curiace qui, au lieu d'accepter la situation qui lui est imposée, voudrait entreprendre de la réformer. Il y a chez l'un cette sorte de fascination devant l'alternative, qui l'oblige à la trancher et fait de lui un héros. L'autre n'aurait de sécurité qu'en dépassant l'alternative : il ne s'engage point en elle sans une hésitation et un trouble de conscience. Corneille a mis tous ses personnages dans cette situation extrême qui les contraint à choisir, à exprimer leur préférence pour une valeur en sacrifiant les autres. C'est là ce qui fait sa grandeur, ce qui donne à son théâtre une telle tension, ce qui aussi le fait paraître à beaucoup forcé et inhumain. On ne peut contester qu'il y ait des circonstances où l'on soit ainsi acculé : elles sont rares, il arrive qu'elles soient créées par des consciences qui aient en effet le goût de ces décisions qui sont des déchirures. Mais il y a des consciences plus complexes et plus délicates qui savent presque toujours atténuer les conflits ou les empêcher de naître et qui, au moment où elles sont obligées d'opter, ont si bien ménagé les valeurs concurrentes, qu'elles sont devenues elles-mêmes coopérantes.

Les oscillations de la valeur

On comprend facilement pourquoi les hommes ne s'attachent pas toujours aux mêmes valeurs soit au cours de leur vie, soit au cours de l'histoire. Le rôle du temps, c'est de permettre à toutes les formes de la valeur comme à tous les aspects de l'être, de se faire jour. Une telle observation, loin d'exclure la possibilité que l'on doive combattre pour la valeur, la justifie au contraire parce que l'individu s'engage lui-même à maintenir à la fois *son existence propre contre tous les dangers qui la menacent, et à faire triompher la valeur qu'il a faite sienne,* comme si c'était la mission originale qui lui appartenait dans le monde : dès lors, si l'existence est une condition de réalisation de la valeur et déjà une valeur elle-même, ces deux fins sont déjà solidaires l'une de l'autre. Or, qu'il y ait contradiction entre des formes différentes de la valeur, ce n'est point le signe qu'il existe une contradiction au sein de la valeur elle-même, mais que la valeur est inséparable à la fois de l'individualité et de la liberté, qu'elle doit être adaptée à une situation, que cette adaptation est toujours l'effet de la volonté et peut souvent être manquée, qu'il y a une hiérarchie des valeurs enfin, telle que les valeurs inférieures ne sont qu'un soubassement pour des valeurs supérieures, bien que, dans chaque espèce de valeurs, il y ait une participation à l'absolu qui nous oblige à lutter pour elles jusqu'au moment où nous découvrons la possibilité et par conséquent l'obligation de les faire servir à la réalisation d'une valeur plus haute. On comprendra aussi qu'il n'y ait pas de valeur qui ne puisse être toujours défaillante, que, dans le développement de l'individu, il y ait des oscillations qui se produisent entre la défense de l'existence et la défense de telle ou telle

valeur, que l'histoire de chacune d'elles soit faite d'alternatives entre des périodes de succès et d'échec, enfin qu'il n'y ait rien dans notre vie qui ne soit toujours actuel et que tout soit toujours à refaire à travers une suite de ruptures et de recommencements qui ne connaissent point de fin.

Le conflit entre les valeurs est donc essentiel à la vie même de la conscience. C'est lui aussi qui produit toutes les guerres, et non pas seulement les conflits économiques, qui, au lieu d'accuser un conflit, montreraient au contraire souvent un accord sur le privilège qu'il faut accorder à ces valeurs matérielles dont on se dispute la possession exclusive. Mais derrière les conflits économiques, il y a des conflits plus profonds de nature spirituelle ou religieuse, qui poussent les peuples comme les individus au sacrifice. Ils préfèrent voir disparaître leur existence matérielle que leur existence réelle qui réside dans la conscience même qu'ils ont de ce qu'ils veulent et de ce qu'ils valent. On soutient parfois que c'est là seulement une façade, une sorte de justification illusoire de la lutte pour la vie qui est toujours une lutte entre les besoins. C'est là restreindre toute l'existence à celle du corps. On acceptera difficilement que le corps, secrétant l'idéal pour sa propre défense, puisse être prêt ainsi à s'immoler éternellement lui-même à cet idéal. Tout au plus peut-on dire qu'il se produit toujours une greffe du spirituel sur l'économique qui tantôt se soutiennent, tantôt s'opposent, et se composent toujours dans des relations infiniment variées. Mais le conflit entre les valeurs spirituelles est inséparable de l'incarnation des valeurs et de la nécessité d'assurer leur triomphe sur la terre. On peut dire que la difficulté la plus grave de l'humanité, c'est précisément de les sauvegarder sans les engager dans une lutte pour la domination visible et temporelle, d'accepter, pour qu'elles gardent leur pureté, qu'elles soient parfois méconnues ou refoulées, que ces défaites soient pour nous comme des victoires, de ne pas désirer qu'elles obtiennent un triomphe trop facile et de savoir maintenir en elles cette tension intérieure sans laquelle, à travers les succès apparents, elles risquent pourtant toujours de fléchir et de se dissoudre.

SECTION VII

LA HIÉRARCHIE RENVERSÉE

Hiérarchies de sens différent

S'il y a identité entre la théorie de la valeur et la hiérarchie des valeurs, peut-être faut-il dire que les hommes se distinguent les uns des autres par la manière même dont ils définissent une

Début du manuscrit primitif
de la septième partie du
Traité des valeurs, tome 1
(Photographie réduite de 20 %) ▶

telle hiérarchie. Et ce n'est peut-être pas assez de dire, comme on le répète souvent, que c'est chaque homme (c'est-à-dire l'homme en tant qu'individu) qui est la mesure de la valeur, ni de dire que la valeur est inséparable de la préférence et que la préférence est toujours individuelle. Il importe encore de montrer que, parmi les multiples fins que l'homme peut s'assigner à lui-même ou encore dans l'exercice de toutes les fonctions qu'il lui appartient de mettre en œuvre en tant qu'il est proprement un homme, il y a une hiérarchie présupposée qui n'est pas la même pour les différents individus. En d'autres termes ils ne définissent pas de la même manière le rapport de moyen à fin : mais le choix n'est pas arbitraire et on peut penser qu'il en est qui se trompent.

Et d'abord on peut dire qu'il existe entre eux une opposition fondamentale selon qu'ils considèrent l'esprit comme un instrument au service de la vie, ou qu'ils considèrent au contraire la vie comme étant le véhicule de l'esprit ; on reconnaîtra volontiers que c'est la première thèse qui est la plus commune. Elle n'est pas évidente pourtant ; et elle entraîne peut-être une contradiction s'il est vrai que, lorsque l'esprit apparaît, c'est lui qui juge de la valeur de toutes choses, y compris de la vie elle-même, ce qui rend difficile ensuite qu'on l'y subordonne. Mais il y a plus : et peut-être la plupart des hommes, malgré la peur qu'ils ont d'être dupes, pensent-ils que la valeur des choses réside en effet dans leur signification spirituelle.

Nietzsche et la hiérarchie renversée

Il convient toutefois de soumettre ici à un nouvel examen la doctrine de Nietzsche, non pas tant parce qu'elle a introduit la notion de *table des valeurs* ou qu'elle a prétendu ainsi opérer un renversement des vieilles tables au profit de tables nouvelles, que parce que précisément ce renversement réside dans une subordination des valeurs spirituelles aux valeurs vitales, ou, si l'on peut dire, dans un transfert à la vie de ce mot de valeur qui n'a de sens que par et pour l'esprit et que l'on nous propose par une sorte de défi de dissocier de cette activité de la réflexion qui lui a donné naissance, afin de l'appliquer à cette activité antérieure à la réflexion, qui la soutient, mais dont la réflexion

s'affranchit par degrés et qu'elle ne cesse de mettre en question, de juger et de dépasser.

Nietzsche montre d'abord que toute valeur réelle implique nécessairement le renversement d'une valeur donnée. On retrouve donc chez lui le rôle privilégié attribué à la négation. On pourrait dire qu'en un sens toute la hiérarchie des valeurs consiste non point dans une sorte d'élargissement ou d'approfondissement de la valeur inférieure, mais dans la répudiation de cette valeur au profit d'une autre qui ne la dépasse que parce qu'elle la nie. De ces deux caractères inséparables de toute valeur, qui font que si elle détruit une valeur inférieure, c'est pour l'intégrer (au sens où Hegel emploie le mot célèbre *aufheben*) Nietzsche ne retient que la destruction. « Quiconque doit créer, dit-il, détruit toujours. » La table des valeurs pour chaque individu et pour chaque peuple, c'est la table de tout ce qu'il a surmonté. Et l'on comprend bien que la seule chose que nous devions chercher à surmonter toujours, c'est la table des valeurs reconnues.

En ce sens la valeur de Nietzsche, loin d'être une habitude qui se consolide, est d'abord une habitude abolie. Nietzsche est contre tout conformisme de la valeur, et d'une manière générale contre tout sociologisme, s'il est vrai que le sociologisme implique toujours un conformisme et que la morale de Nietzsche soit celle du surhomme, qui est toujours un être d'exception.

La puissance isolée de toutes les autres valeurs

Mais si les valeurs nouvelles marquent une rupture avec les valeurs reconnues, c'est aussi la rupture avec la subordination des valeurs vitales aux valeurs spirituelles, qui est, pourrait-on dire, l'affirmation essentielle qu'il rencontre dans toutes les consciences formées par une discipline religieuse ou philosophique. Ce sont donc les valeurs vitales qui vont devenir les valeurs supérieures, c'est-à-dire les valeurs vraies : les autres doivent les servir ou leur être sacrifiées. Il y a dans les valeurs spirituelles une perversion et en même temps une abdication de la vie, elles nous détachent des valeurs véritables et les disqualifient ; il est impossible qu'elles puissent en être la forme la plus affinée et pour ainsi dire l'extrême pointe. C'est qu'il introduit la guerre dans la théorie des valeurs, comme l'a fait l'ascétisme, bien qu'en un sens opposé, au moins en apparence : pas plus que lui il ne consent à chercher comment elles peuvent s'accorder et se soutenir. Il ne se contentera pas de mettre en doute l'universalité des valeurs ; il jugera de la valeur par la puissance et non par son emploi.

Peut-être en effet faut-il dire que la puissance est une valeur entre les autres et même qu'elle est inséparable de toutes dans la mesure où sans elle aucune valeur ne pourrait être incarnée. Mais Nietzsche, préoccupé de la seule puissance dont il a cru que les faibles qui la craignaient n'ont songé qu'à l'avilir, s'est efforcé de la réhabiliter en détruisant toutes les limitations que la conscience lui a imposées par degrés. Ainsi il semble que dans la

puissance il ne veuille retenir que son intensité, sans penser qu'elle a aussi une qualité : il a été attentif, au moins dans les formes les plus brutales qu'il a données à sa doctrine, à ce qu'elle anéantit plutôt qu'à ce qu'elle édifie, à ce qu'elle impose plutôt qu'à ce qu'elle persuade, à sa victoire extérieure sur un point plutôt qu'à son triomphe intérieur sur tous les points. Il n'a pas voulu voir, il a expressément refusé d'admettre que, dans le plus humble aspect du réel, la valeur peut être retrouvée et que, bien qu'elle cherche toujours à s'incarner, à la limite, elle peut se replier sur elle-même dans une sorte de réfraction totale et transfigurer l'univers par son refus de succomber devant lui (1).

Et pourtant on pourrait montrer, tant il est vrai que tous les caractères de la valeur sont solidaires, et qu'on les rencontre tous à la fois dès que la valeur est en jeu, que chez cet apôtre des valeurs terrestres, le renoncement à la vie, en devenant un signe de la puissance, justifie le sacrifice par un exercice de la puissance elle-même, qui, en contrariant ses effets naturels, la spiritualise.

Interprétations différentes de la puissance

Nietzsche est donc amené, semble-t-il, à mettre la puissance au-dessus de la sensibilité que l'on considère souvent comme révélatrice de la valeur. Cependant on ne saurait contester que cette puissance dont il nous parle ne soit elle-même chargée d'émotion. Et il est naturel qu'une doctrine qui rejette l'intellectualisme soit éminemment affective, comme on le voit dans la division scolastique des facultés où, en face de l'intelligence dont le rôle est seulement de connaître, le vouloir et l'affection s'opposent l'un à l'autre comme la face active et la face passive d'une même impulsion intérieure. Le mot même d'affectivité désigne à la fois l'élan et la tendresse. Nietzsche semble presque toujours vouloir rejeter celle-ci au profit de celui-là : mais ceux qui le lisent d'assez près savent qu'il y a chez lui une tendresse qui se combat elle-même par une sorte de pudeur.

Il oppose aussi la puissance à la charité, et se présente comme un champion de l'antichristianisme. Mais quand on y regarde de près, sa critique de la charité atteint celui qui la demande, ou qui se laisse corrompre par elle, beaucoup plus que celui qui la fait ; outre que, si la valeur réside dans le dépassement, la charité, qui est le dépassement de l'égoïsme, est le modèle de toutes les autres valeurs. C'est une faiblesse de Zarathoustra de descendre

(1) Nous savons bien tout ce qu'il y a de schématique et d'unilatéral dans cet exposé de la philosophie de Nietzsche. Mais dans une philosophie si riche où l'on trouve les différences non seulement les plus disparates, mais les plus opposées, nous cherchons à définir seulement ici ce que l'on pourrait appeler le paradoxe central qui a contribué à son succès et qui a produit dans l'ordre politique, littéraire national, des conséquences dont nous n'avons pas achevé de mesurer la portée.

parmi les hommes : mais c'est sa grandeur d'y succomber. Il est remarquable enfin que par ce goût de l'excès qui est en lui et qui lui fait toujours craindre de ne pas frapper assez fort, de ne point être un objet de scandale et de se trouver en accord avec quelque vérité commune, il se trouve amené à ruiner l'essence de la valeur au moment même où il prétend la fonder. Car comment la puissance, considérée dans sa notion la plus simple et la plus nue, ne triompherait-elle pas toujours ? Quel besoin a-t-elle d'être défendue ? Elle se confond avec le fait et quel titre a-t-elle au nom de valeur, si elle ne porte pas en elle ce droit qui, malgré les résistances de l'expérience, aspire à se changer en fait ? Il faut donc concéder que la puissance dont il s'agit, c'est seulement la puissance de l'individu, dont on peut craindre qu'elle ne succombe toujours à la puissance du nombre. Mais si on ne dépasse pas la pure notion de puissance, quel est le privilège de la puissance de l'individu sur la puissance du nombre ? Pourquoi faut-il la mettre au-dessus ? Sur ce point une conception d'origine démocratique ou marxiste et qui pense que devant les grandes forces qui fixent le destin de l'humanité, l'individu, le grand homme, ne doivent plus compter, reprend tous ses avantages. Ou alors il faut que la puissance, en tant qu'elle est la propriété de l'individu, ne soit plus une puissance brute ; et de fait, dans l'individu, elle est inséparable non seulement de la volonté, mais de la conscience tout entière qui en assume la responsabilité, qui s'engage avec elle, dont elle exprime non pas l'impulsion primitive, mais le développement le plus haut ; elle transporte avec elle toutes les valeurs, au lieu de s'y substituer et entre souvent en conflit non seulement avec la matière inerte, mais avec la masse sociale anonyme pour les faire triompher, au prix même de la vie de l'individu. C'est en considérant sa doctrine sous cet aspect, masqué par tant de violence, qu'on a fait justement de Nietzsche l'un des plus grands maîtres de la morale personnelle.

Le renversement des valeurs défini comme une conversion à rebours

L'expression de « renversement des valeurs » sert à définir assez souvent la réforme de Nietzsche bien qu'assez improprement. On peut se demander s'il n'y a pas chez lui au contraire un retour aux valeurs primitives, à moins que l'on préfère dire à un état qui précède l'apparition des valeurs et à l'égard duquel le mot de valeur ne peut être employé que par une sorte de transfert à un ordre qu'elle dépasse et qu'elle nie. Le nom même de valeur n'a été mis en usage par Nietzsche que lorsqu'il s'est aperçu que les valeurs reconnues par la conscience, étant un effet de la liberté et pouvant être refusées, il devenait possible de transporter le caractère propre de la valeur à tous les objets possibles de son choix, y compris à ceux-là mêmes dont elle s'était détachée pour constituer l'essence propre de la valeur. En réalité, s'il y avait des valeurs vitales que l'on pût opposer aux valeurs spirituelles, et vers lesquelles il s'agirait pour nous de revenir, ce seraient là les valeurs les plus

anciennes et les plus communes. Et le véritable renversement des valeurs résiderait alors dans la découverte des valeurs spirituelles tel qu'il se trouve exprimé par le sermon sur la montagne dans Mathieu et dans Luc : et c'est ce renversement des valeurs qui permet de juger de toutes les consciences dont les unes ne cessent de l'opérer tandis que les autres s'y refusent.

Nietzsche, en rejetant les valeurs spirituelles au profit des valeurs vitales a opéré *le renversement d'un renversement* qui nous ramène précisément, au moins dans l'intention, vers ces puissances instinctives qui précèdent la valeur et dont le propre de la valeur est précisément de changer le sens. Car la découverte de la valeur consiste dans la subordination de la vie, qui se pose d'abord comme la fin unique, à des fins qui la dépassent et dont elle est le moyen : c'est dans cette subordination que la vie elle-même est érigée en valeur. Lorsque Nietzsche veut en faire une valeur absolue, il revient moins vers des valeurs méconnues et perverties que vers un état de nature qui ne se hausse à la dignité de valeur que par une réflexion qui, après l'avoir interrompu, retourne vers lui pour renier ses propres créations ; c'est l'esprit alors qui le prend à son compte et lui donne pour ainsi dire sa propre consécration. Entreprise contradictoire sans doute. Mais comme le dit Bergner (1) : Nietzsche pasteur et fils de pasteur, cabré contre l'obligation, ne conçoit la valeur que comme s'exprimant par une sorte de conversion à rebours. Il est évident d'ailleurs que cette conversion retournée, comme la conversion qu'elle nie, bien qu'elles se produisent dans le temps, sont susceptibles de prendre place dans notre vie, en chacun de ses instants. Mais il n'y a de véritable conversion que spirituelle : seulement elle n'est jamais acquise, elle a toujours besoin d'être refaite. Il y a un nietzschéisme éternel qui ne cesse de la menacer. Mais il y a un passage du contre au pour, qui recommence toujours après le passage du pour au contre.

Relation entre l'ordre de la nature et l'ordre de l'esprit

Le propre de la valeur, c'est précisément d'opérer cet étrange redressement de la nature qui, cessant d'être à elle-même sa propre fin, se change en un moyen au service d'une fin dont j'ai jugé qu'elle était bonne, qui n'a de sens que pour l'esprit et dont je puis dire que c'est en la posant que l'esprit même se constitue. Mais alors tout se transfigure : jusque-là l'individu n'écoutait que ses propres désirs et dans l'ordre naturel, le plus fort dictait

(1) G. Bergner, *La Notion de valeur, sa nature psychique, son importance en théologie*, Genève, 1908.

sa loi. Maintenant l'individu devient capable de surmonter ses désirs ; certaines exigences intérieures apparaissent, irréductibles à la force, que la force peut opprimer, mais qui prétendent en régler l'emploi. La valeur, au lieu d'être au service du moi, met le moi lui-même à son service. *La valeur est comme une partialité qui s'exerce en faveur de la négation même de toute partialité.* Elle exige comme la vérité que la conscience s'universalise : non point que l'individu soit alors méprisé ou sacrifié, car il réalise au contraire son essence la plus haute et obtient sa satisfaction la plus parfaite, au point précisément où l'individuel coïncide avec l'universel, où il devient proprement le véhicule de leur union. Alors seulement il s'élève lui-même du relatif jusqu'à l'absolu, cesse d'être l'arbitre de la valeur, et au lieu de la juger, témoigne au contraire qu'il accepte, comme on l'a montré, d'être jugé par elle. Il semble ici qu'il y ait entre la subjectivité et l'objectivité une mystérieuse transmutation. La subjectivité était jusque-là l'origine de la valeur qui ne s'appliquait à l'objet que par le rapport qu'il soutenait avec elle. C'est maintenant la valeur elle-même qui paraît revêtir un caractère d'objectivité et ne pénétrer dans le sujet que dans la mesure même où il y participe. Mais ce n'est là pourtant qu'une apparence. Car il faudrait dire plutôt que la valeur s'introduit quand le sujet individuel dépasse les limites où l'objet enfermait sa propre subjectivité, lui donnant accès dans une subjectivité plus profonde où les résistances de l'objet se dissipent peu à peu. Dès que la valeur intervient, nous rencontrons partout la même conversion qui caractérise le passage de l'ordre de la nature à l'ordre de l'esprit, où l'on retrouve tous les mouvements de la nature, mais changés de sens, c'est-à-dire conservés et niés tout à la fois.

On le voit déjà dans l'utilité qui est le caractère commun de toutes les valeurs conditionnelles où il semble que toute valeur prenne pour ainsi dire naissance : mais l'utilité n'a de sens que par rapport à une fin qui la dépasse, au lieu que le propre de la valeur

c'est d'être une fin qui est voulue absolument. Alors l'utilité peut être considérée comme un moyen au service de la valeur, de telle sorte que, dans la valeur, il semble à la fois qu'elle est contredite et qu'elle est accomplie. Et l'on dirait aisément de la puissance tout ce qu'on a dit de l'utilité.

Conclusion

Il n'est pas nécessaire de pousser plus loin cette analyse. Mais il importe pourtant de montrer que les valeurs qui appartiennent à la nature ne peuvent être regardées comme des valeurs avant que les valeurs spirituelles aient apparu. Alors il arrive nécessairement ou bien qu'on les considère comme des conditions de celles-ci, et qu'elles doivent être conservées comme leur support jusqu'au moment où elles ne pourraient l'être sans que les autres fussent niées (ce qui est la seule justification que nous puissions donner du sacrifice, dans lequel la signification de la vie est mise au-dessus de la vie elle-même), ou bien que, reportant sur elles le caractère de valeur qu'elles n'ont jamais possédé avant l'apparition des valeurs spirituelles, nous leur conférions une dénomination qu'elles-mêmes n'ont jamais eue et ne méritent pas d'avoir pour la retirer à celles-là mêmes de qui elles l'ont empruntée. Ce qui confirme qu'il n'y a de valeurs que spirituelles et que toutes les valeurs que l'on veut mettre en concurrence avec elles tiennent d'elles le caractère même par lequel on en fait des valeurs. Dans la formation de toutes les valeurs particulières, on observe le même processus qui transfère de l'individu, c'est-à-dire du corps, à l'absolu, c'est-à-dire à l'esprit, le centre de référence par rapport auquel nous jugeons de toutes choses. C'est ce que l'on voit dans la connaissance quand nous passons de l'opinion à la vérité, dans l'art, qui substitue à l'utilité le spectacle pur, dans la morale qui convertit l'amour de soi en charité et la passion subie en un don efficace, et jusque

dans l'ontologie qui, au delà du réel tel qu'il nous est donné, atteint l'acte d'où il procède et qui nous le donne.

BIBLIOGRAPHIE

Sur l'idée d'une hiérarchie à la fois ontologique et axiologique :

PLATON. *Le Banquet, Phèdre, La République.*
PLOTIN. *Ennéades.*
DENYS (l'Aréopagite). *Hiérarchie céleste et hiérarchie ecclésiastique. Œuvres complètes*, Aubier, 1943.
THOMAS (saint). *Somme théologique.*
MALEBRANCHE. *Traité de Morale*, éd. Joly, Paris, Thorin, 1882.
LEIBNIZ. *Essais de Théodicée...*, Amsterdam, 1710.
BERGSON. *Evolution créatrice*, Alcan, 1903.
LOVEJOY. *The great Chain of Being*, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1946. (La hiérarchie de l'être depuis Platon, saint Thomas, Descartes, Spinoza).
ROUGÈS (Alberto). *Las jerarquias del Ser y la Eternidad*, Tucuman, 1943.
ENDRES (J.). Die Schichtengedanke bei N. Hartmann, *Divus Thomas* (Freiburg), 1947, pp. 84-96.

Sur l'idée de hiérarchie proprement axiologique

RICKERT (H.). Vom System der Werte, *Logos*, IV, 1913.
SCHELER. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913-16.
— *Die Wissenformen und die Bildung*, Bonn, 1925.
SPRANGER (Ed.). *Lebensformen*, Halle, 1914.
FOREST (A.). *La Structure métaphysique du concret chez saint Thomas*, chap. VIII : L'unité d'ordre.
— L'Expérience de la valeur, *Revue néo-scolastique de Philos.*, 1940.
— Ordre et Valeur, *Actes du IIIe Congrès... Louvain*, 1947, pp. 87-92.
LE SENNE. Les Valeurs et la valeur, *ibid.*, pp. 107-12.
CHRISTOFF (D.). La Valeur et les valeurs, *ibid.*, pp. 113-118.
JOLIVET (R.). Le Problème de la Hiérarchie des valeurs [*Congrès d'Amsterdam*], *Proceedings...* I, pp. 432-5.

I. — Sur unité et pluralité des valeurs :

NABERT (J.). *L'Expérience intérieure de la liberté*, Alcan, 1923.
— *Eléments pour une éthique*, P. U. F., 1943 (les discontinuités sont nécessaires à l'exercice de la liberté).
VINCI (Léonard DE). *Traité de la peinture*, Delagrave, 1919.
POLIN. *La Création des valeurs : recherches sur le fondement de l'objectivité ontologique*, P. U. F., 1944.
BRÉHIER. *Transformation de la Philosophie française*, Flammarion, 1950, chap. IX, Etre et valeur, monisme et pluralisme des valeurs.
HARTMANN (Nicolaï). *Ethik*, Berlin, 1926 (Les valeurs, « Ideale an sich », et l'impossibilité d'arriver à un ordre unique).
LAIRD (John). *The idea of value*, Cambridge, 1929 (standards and measures of value).
LESSING (Th.). Studien zur Wertaxiomatik, *Archiv f. system. Philos.*, 1908.
KÜHN (Lenore). *Die Autonomie der Werte*, 1926 et 1931, 2 vol.
EHRENFELS. *System der Werttheorie*, 1897-8.
MÜNSTERBERG. *Philosophie der Werte*, 1908.
RICKERT (H.). Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte, *Logos*, IX, 1920-1.

Sur l'argument ontologique et les degrés de l'être :

ARNOU (R.). *De quinque viis... apud antiquos... praeformatis, Textus selectos*, Romae, Pontificia Univ. Gregoriana, 1932 (édition critique des textes essentiels, de Platon à saint Thomas).
JOLY. *La Preuve de l'existence de Dieu par les degrés d'être*, Gand, 1920.
LEMAITRE. La Preuve de l'existence de Dieu par les degrés de l'être, *Nouvelle Revue théologique*, 1927.
CHAMBAT. La « quarta via », *Revue thomiste*, 1928.
Voir aussi la bibliographie sur S. ANSELME et Duns SCOT, p. 68.

II. — Sur l'analogie :

THOMAS (saint). *Somme théologique*, I, quaest. XIII.
WOLTER (Allan B.). *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scot*, Franciscan Institut Publications 3, S. Bonaventure, N.-Y., 1947 (résumé très fidèle du problème de l'univocité et de l'analogie de l'être).
LOSSKY. La Notion des analogies chez Denys, *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. IV, 1921.

III. — ARISTOTE. *De anima*, éd. Rodier, Paris, 1900.

LAVELLE. *Les Puissances du Moi*, Flammarion, 1949.

Sur le sacrifice, en particulier le sacrifice du moi :

GOURD (J.-J.). Le Sacrifice, *Revue de Méta. et Morale*, 1902.
ORESTANO. *L'idea del sacrificio nella filosofia del secolo XIX*, 1905.
LOISY (A.). *Essai historique sur le sacrifice*, 1920.
BOTTINELLI (P.). *Le Sacrifice et sa valeur objective et sociale*, 1946.
ALIOTTA. *Il sacrificio come significato del mondo*, Rome, 1946.
GUSDORF. *L'Expérience humaine du sacrifice*, P. U. F., 1948.
LACHELIER. *Note sur le pari de Pascal* (avec les *Œuvres*).
SCHOPENHAUER. *Fondements de la morale* (1840), trad. BURDEAU, Alcan, 1925.
SCHUWER. *La Signification métaphysique du suicide*, Aubier, 1949.

IV. — Sur valeurs ultimes et valeurs conditionnelles :

SPINOZA. *Ethique*.
KANT. *Fondement de la métaphysique des mœurs*, éd. Delbos, Delagrave (impératif hypothétique et impératif catégorique).
WARD (James). *The realm of the Ends*, 1911.
MACKENZIE (J. S.). *Ultimate Values*, 1924.
INGE (W. R.). *The eternal Values*, 1933.

Sur la sublimation dans la doctrine de Freud :

DALBIEZ. *La Méthode psychanalytique et la doctrine de Freud*, 2 vol., 1936.
BLOCH. *Les Tendances et la vie morale*, P. U. F., 1948.

V. — SOLOVIEV (Vl.). *La Justification du Bien*, Aubier, 1939.

BASCH (V.). La Démocratie, *Bulletin de la Société franç. de Philos.*, 27 déc. 1906 (discussion avec Lachelier sur l'aristocratie).
PASCAL. *Les Provinciales*.
LE SENNE. *Le Devoir*, Alcan, 1930.

VI. — LEROUX. La Pluralité des valeurs éthiques, *Congrès Descartes*, t. XI.

DUPRÉEL. Le Plafond des valeurs, *Proceedings... Congrès d'Amsterdam*, et *Essais pluralistes*.
THAMIN. *Un Problème moral dans l'antiquité*, 1885.
RODIER. La Cohérence de la morale stoïcienne, *Année philosophique*, 1904.
EISLER (Robert). *Studien zu Wertlheorie*, Leipzig, 1912.

VII. — Sur Nietzsche, voir p. 158.

SPENGLER (Oswald). *Der Untergang des Abendlandes*, 1918-1922, 2 Bde. trad. franç., N. R. F.
KLAGES (Ludwig). *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929-1932, 3 Bde.
SCHELER. *Vom Umsturz der Werte*, 1919.

SEPTIÈME PARTIE

L'ALTERNATIVE DU BIEN ET DU MAL

CHAPITRE PREMIER

NATURE ET ORIGINE DE L'ALTERNATIVE

SECTION I

LES DEGRÉS DE LA VALEUR ET L'OPPOSITION DU POUR ET DU CONTRE

Ordre ascensionnel ou couple de contraires

Il y a deux aspects différents de la théorie des valeurs qu'il dépendra de nous de concilier : le premier est celui que nous avons décrit dans le chapitre précédent et qui fait de la différence entre les valeurs une hiérarchie de degrés ; le mal n'est alors qu'un moindre bien ou un bien dépassé. Et le second est celui qui établit entre le mal et le bien une opposition et même une contradiction radicale, une différence de nature et non pas seulement de degrés. Or, ces deux idées sont aussi essentielles l'une que l'autre à la valeur qui implique à la fois un ordre ascensionnel entre ses diffé-

rentes étapes et un choix décisif par lequel nous nous prononçons tantôt pour elle et tantôt contre elle. Mais on sacrifie presque toujours l'un des aspects de la valeur à l'autre. Tantôt on pense que notre activité ne peut jamais se laisser déterminer que par la valeur, bien que nous puissions nous tromper sur elle, et alors il n'y a plus que des degrés de la valeur. Tantôt au contraire on adopte cette solution extrême qui consiste à dire que, la valeur se définissant par l'intention qui l'anime, on est nécessairement pour elle ou contre elle, de telle sorte qu'il faut être sauvé ou réprouvé.

Les deux sens de l'échelle des valeurs

Toutefois, même si l'on prétend se contenter de cette image d'une échelle dont on ne sait pas très bien comment déterminer le zéro, mais où les différentes formes du mal ne sont que les degrés inférieurs du bien, il ne faut pas oublier qu'une telle échelle est à la fois ascendante et descendante. On passe d'un degré à l'autre avec plus ou moins de facilité ou d'effort et la chute est souvent une faiblesse. Mais dans cette échelle il y a toujours deux sens entre lesquels subsiste la nécessité d'une option. Dans le choix entre les deux sens, il n'y a plus différence relative, mais différence absolue : prendre un parti, c'est exclure l'autre. Et il ne suffit pas de dire que la volonté ne peut pas choisir de descendre, ni que c'est encore son bien qu'elle croit poursuivre quand elle s'y résout. Car elle peut trouver comme une preuve de son indépendance à se déterminer en faveur du pire en sachant qu'il est le pire : en cela réside proprement la *perversité* qui ne se complaît dans le pire que pour entraîner avec elle le meilleur dans le dessein de le corrompre et de le souiller. C'est le fait de la volonté de gravir toujours des degrés, et elle peut succomber dès que fléchit son effort : mais c'est le fait de la liberté de fixer à la volonté elle-même le sens dans lequel il faut qu'elle s'engage ; et cette distinction est si nécessaire que l'on voit quelquefois la liberté obliger la

volonté à faire un effort pour accomplir le mal en luttant contre les tendances qui la portent naturellement vers le bien. S'il y a un amour de la valeur profondément enraciné au fond du cœur humain, la liberté ne serait rien si elle n'avait pas le pouvoir d'y consentir ou d'y résister.

Il semble que, même dans un pur intellectualisme comme celui de Socrate où l'âme poursuit naturellement le bien, mais peut le manquer par défaut de connaissance en le confondant avec son apparence, on ne puisse refuser l'option radicale que nous venons de décrire. Car il faut encore que nous puissions choisir d'exercer notre intelligence ou de la laisser inerte, de telle sorte que le choix décisif entre le bien et le mal se trouve seulement reculé.

Continuité de l'échelle, mais option absolue entre le haut et le bas

C'est donc le caractère nécessairement ascensionnel inséparable de la valeur elle-même dès que notre volonté s'y applique, qui explique l'ambiguïté que nous voyons apparaître à l'intérieur de toute valeur et qui l'oblige à se manifester sous la forme d'un couple de contraires. Ainsi, il est bien permis de dire, si l'on veut maintenir l'idée d'une hiérarchie continue de valeurs où il n'y aurait pas de valeurs négatives, mais seulement des valeurs inférieures et dépassées, que le mal n'est rien de plus objectivement qu'un moindre bien ou encore, si l'on veut, qu'il est une valeur particulière érigée en absolu ; mais il n'en demeure pas moins que le mal véritable persiste dans la direction subjective de l'intention ou de l'attention qui regardent vers le bas plutôt que vers le haut, quelles que puissent être les raisons qui les déterminent : séduction de la sensibilité, volonté de séparation, orgueil de ne point accepter des valeurs que l'on ne peut reconnaître sans s'y subordonner. Les deux contraires qui s'excluent dans toute doctrine des valeurs caractérisent seulement la condition de tout acte libre, mais sans que par là l'idée d'un ordre continu des valeurs puisse être entamée.

Cela suffit à nous préserver du manichéisme dont on peut dire qu'il est pour nous une tentation de tous les instants à laquelle très peu d'êtres sont capables d'échapper précisément parce que cette ambiguïté du bien et du mal, qui fait de chacun de nous l'arbitre de son propre destin, est naturellement considérée, en vertu de la tendance objectivante de la conscience, comme exprimant l'opposition de deux forces différentes que nous nous contenterions de subir. Car la question est toujours de savoir si le terme négatif possède en lui-même une positivité véritable, comme le pensent les Manichéens, ou si cette positivité vient seulement, comme nous le croyons, de l'acte positif par lequel la valeur même est niée.

Mais, s'il est vrai que nous puissions toujours nous décider, soit pour l'esprit, soit contre l'esprit, il est impossible qu'il y ait dans le monde un Esprit du Mal qui combattrait l'Esprit du Bien à l'intérieur de notre conscience, comme si elle était une sorte de champ clos où nous n'aurions qu'à prendre parti pour l'un ou pour l'autre des deux adversaires.

L'absolu dans le choix et les degrés dans la mise en œuvre

Mais la valeur ne réside pas seulement dans un choix entre les deux termes d'une alternative : il y a un parti de la valeur qu'il s'agit pour nous de *faire prévaloir*. Ainsi *la valeur est toujours active et militante*. Car la liberté n'agit pas seulement quand elle décide de s'exercer, mais encore quand elle met en œuvre sa décision elle-même ; sans cette mise en œuvre, une telle décision serait comme rien. On voit donc que l'acte libre ne se borne pas à l'option entre le pour et le contre : il faut aussi que cette option soit suivie d'effet, qu'elle s'incarne et se réalise. Alors apparaissent des différences dans l'intensité et la persévérance de l'effort où le temps intervient nécessairement et qui créent comme autant de degrés de la valeur.

Peut-être pourrait-on dire encore qu'il y a des degrés dans tout ce que l'on possède, dans les qualités que l'on est capable d'acquérir, mais non point dans l'acte qui nous constitue, dans notre avoir et non point dans notre être, de telle sorte que le choix que l'on fait de soi (quelles que puissent être nos tentatives de

relèvement ou nos chutes) est toujours celui d'Hercule à la croisée des chemins, tandis que nos gains ou nos pertes sont toujours susceptibles de croître et de varier indéfiniment.

Ainsi, au lieu de la rendre impossible, la hiérarchie des degrés de la valeur implique une opposition entre *deux contraires qui doivent s'exclure dans l'absolu, c'est-à-dire dès que la liberté entre en jeu, pour se composer dans le relatif, c'est-à-dire dès que notre liberté s'engage dans une action concrète* où l'on voit intervenir l'homme tout entier comme un mélange d'activité et de passivité, qui ne peut se passer ni de l'obstacle, ni du temps, dont l'initiative est à chaque instant renaissante, dont toutes les démarches sont comme des essais, toujours imparfaits et inachevés. On comprend donc maintenant pourquoi, si l'option présente toujours un caractère décisif et exprime le point même où la liberté, en s'engageant dans l'être, entre en contact avec l'absolu, il peut y avoir dans la réalisation du bien ou du mal tous les degrés possibles de bonne volonté et de perversité. C'est là le signe aussi qu'il y a une existence transcendante de la valeur dont témoigne notre choix lui-même, qui est d'un autre ordre que sa mise en œuvre, bien qu'il en soit pourtant le fondement. Toute action, même la plus humble, accomplie au nom de la valeur atteste la foi que nous avons en elle et l'efficacité de cette foi. *Nous sommes dans l'absolu par le choix et dans la participation par la manière même dont nous conformons notre conduite à ce choix ;* mais c'est ce choix de nous-même par un acte qu'il dépend de nous d'accomplir qui nous apprend à reconnaître dans l'absolu la racine de la participation. Cependant, si la hiérarchie des valeurs est à son tour une suite de la participation, on comprend que les valeurs inférieures puissent soutenir toutes les autres, mais se tournent contre cette hiérarchie, c'est-à-dire contre la valeur absolue, lorsqu'elles se tiennent elles-mêmes pour un absolu : alors on les voit, en refusant et en combattant les valeurs supérieures, trahir leur rôle véritable qui était de les appeler et de s'y subordonner.

La relation entre la préférence et le choix

La même relation entre un ordre hiérarchique où les valeurs diffèrent seulement par le degré et une alternative radicale qui oppose le pour et le contre se retrouve dans la relation entre la préférence et le choix. Car l'ordre préférentiel implique toutes les valeurs subordonnées, au lieu de les exclure, tandis que l'acte de choisir les refoule et ne leur laisse aucune place. Mais la préférence prépare et appelle le choix, bien qu'une analyse insuffisante puisse nous faire croire qu'il se produit quelquefois contre elle. On voit, au contraire, que ce sont ceux qui sont incapables de préférer qui sont aussi en général incapables de choisir, soit qu'il y ait en eux une indifférence qui est souvent un signe d'impuissance, soit que leur conscience ait tant de scrupule et de délicatesse qu'ils voudraient reconnaître les nuances les plus différentes de la valeur et faire à toutes une place. Ainsi le choix entre des préférences est toujours plus subtil que le choix entre le pour et le contre. Et l'on voit des êtres qui voudraient tout accepter sans rien refuser, bien qu'ils ne mettent pourtant jamais toutes les choses sur le même rang. Ils voudraient discerner et retenir dans chaque chose son élément de positivité. Ils craignent même de se préférer eux-mêmes, comme si c'était là porter atteinte à un ordre préférentiel absolu dont ils n'acceptent pas d'être eux-mêmes le centre.

Double relation possible entre les valeurs matérielles et les valeurs spirituelles

Le problème de la valeur porte beaucoup moins sur la définition de la valeur comme telle que sur l'ordre de subordination entre les différentes valeurs, moins sur ce qui doit être désiré ou aimé que sur ce qui doit être désiré ou aimé avant tout autre chose. Or, on peut dire que sur ce point, nous avons affaire à deux thèses contradictoires qui restituent encore l'alternative, au lieu de l'abolir. 1° L'une est inséparable du matérialisme, c'est-à-dire de cette croyance que la matière est l'être véritable et que les autres modes de l'être sont des modes dérivés et pour ainsi dire, des reflets qui, comme tous

les reflets, ont jusqu'à un certain point un caractère illusoire. A l'égard de l'homme, il n'y a que le corps et les affections qu'il est capable d'éprouver. De cette doctrine, l'hédonisme est la forme la plus simple et la plus accessible. Le marxisme en est une forme indirecte et savante où les valeurs économiques, en tant qu'elles sont engagées dans un processus historique, apparaissent comme les valeurs fondamentales qui permettent à l'homme d'accroître sa puissance et son bonheur : toutes les autres ne sont par rapport à elles que des superstructures ; 2° La seconde thèse semble une image transposée et inversée de celle-là. Il n'y a pas d'autres valeurs que les valeurs spirituelles ; elle n'exclut pas les valeurs matérielles, mais ne leur accorde le nom de valeur que dans la mesure où elles servent et rendent possible la réalisation des valeurs spirituelles, qui les supposent et les dépassent plutôt qu'elles ne les nient. Quant à l'être, c'est l'esprit lui-même, et les choses matérielles ne sont rien de plus que les conditions et les moyens de sa manifestation. Aussi faut-il dire que les valeurs matérielles doivent être sacrifiées quand elles sont pour la vie de l'esprit un obstacle et non plus un appui. Et le propre de la vie mystique, c'est d' « en user comme n'en usant pas », c'est-à-dire d'en user comme d'instruments de la vie de l'esprit et non pas comme de valeurs véritables que l'on rechercherait en elles-mêmes à titre de fins. Entre ces deux ordres de subordination, il faut faire un choix qui décide de celui que l'on adopte sans qu'aucune preuve puisse m'y contraindre.

Or il ne faut pas oublier ce que dit Pascal lorsqu'il montre, dans les *Figuratifs*, que comme les signes sont les signes des choses, les choses elles-mêmes sont les signes des réalités spirituelles. Cependant elles n'en sont pas seulement les signes, mais les instruments : l'ordre manifesté est inséparable de l'ordre absolu qui ne subsiste pas seul, mais se réalise pour ainsi dire en lui et par lui.

SECTION II

LE OUI ET LE NON DE L'AFFIRMATION

Le jugement comme puissance du oui et du non

Si le propre du jugement, c'est d'être une affirmation qui est un acte du sujet, qui témoigne de sa liberté et qui l'engage, on comprend comment tout jugement, même s'il n'est qu'un jugement de connaissance, non seulement possède une valeur, mais est une prise de position à l'égard de la valeur. Cependant, l'affirmation

est corrélative de la négation et c'est parce qu'il n'y a rien qu'on puisse affirmer qui ne puisse être aussi nié que Descartes faisait dépendre tout jugement de la volonté, le rôle de l'entendement étant seulement de nous proposer les objets de l'affirmation.

Ainsi dans l'affirmation et dans la négation nous trouvons une preuve de la liberté, non point seulement par l'option qu'elle est obligée de faire, mais encore par le droit qu'elle exige de fonder son indépendance en se solidarisant avec tel aspect du réel ou en s'en désolidarisant. Cette alternative se trouve au fond même de toute notion de valeur, et c'est sans doute la raison profonde pour laquelle les valeurs se présentent toujours à nous sous la forme d'un couple de contraires entre lesquels il nous faut choisir. Or, c'est là un caractère commun à tous les jugements. Il n'y a point de jugement de connaissance pas plus qu'il n'y a de jugement de valeur sans qu'intervienne une ambiguïté possible, là entre la vérité et l'erreur, ici entre le bien et le mal.

Les aspects différents de la négation

Il y a une négation qui, comme nous l'avons montré au début de ce livre II est seulement la démarche préliminaire de l'esprit, la condition même de son autonomie : c'est cette forme de négation qui est impliquée par le doute méthodique et qui est destinée à se transformer un jour en une affirmation que nous pourrions assumer. La fécondité de la négation, c'est de nous obliger à faire de la valeur un problème et par conséquent à trouver de ce problème une solution purement intérieure hors de laquelle il n'y a point à proprement parler de valeur. On n'affirme qu'à partir du moment où la possibilité de nier s'est manifestée. Tout jugement est discriminatif. Dans le vrai ou dans le bien ignorés ou possédés, le jugement n'a plus de place : il prend naissance quand nous prenons conscience soit de l'erreur pour la convertir en vérité, soit du mal pour le convertir en bien.

C'est ainsi que Nietzsche dit « c'est près de la mauvaise conscience que toute action a poussé » *(Zarathoustra, vieilles et nouvelles tables)* (1). Ce qu'il faut entendre plus particulièrement de la science du bien et du mal.

Mais la négation est à la fois le contraire de l'affirmation et un mode de l'affirmation. Elle est l'affirmation du non en face de l'affirmation du oui. Et cette distinction entre les deux modes de l'affirmation apparaît non seulement comme une condition de l'option par laquelle chaque conscience particulière se définit, elle est encore une condition de la possibilité de toute détermination, qui est à la fois affirmation et négation, et dont on peut dire qu'elle est inséparable de la participation elle-même. On ne peut affirmer ce qu'une chose est sans nier tout ce qu'elle n'est pas ; et affirmer une valeur positive, c'est nier, ou considérer comme négatives, toutes les valeurs prétendues qui la nient.

Le jugement négatif considéré comme un jugement critique situé entre deux jugements affirmatifs

Bien que l'affirmation et la négation soient toujours inséparables et n'aient de sens que l'une par rapport à l'autre, et bien que ce soit la négation qui marque l'éveil de l'esprit critique et la naissance de la réflexion, on ne saurait méconnaître pourtant que la négation n'est jamais rien que par rapport à une affirmation explicite ou implicite, puisque sa fonction propre, c'est précisément de rejeter celle-ci, de la déclarer inopérante ou impossible. L'affirmation affirme la valeur de la proposition et la négation la sous-entend et la nie. C'est donc le jugement affirmatif qui fournit au jugement négatif sa matière. En ce sens on pourrait dire que le jugement négatif est, comme on l'a soutenu parfois, un jugement sur un jugement. Encore n'est-il peut-être un jugement qu'en apparence. Il est plutôt l'exclusion d'un certain jugement et un appel à un

(1) Et l'on sait l'emploi que les modernes ont fait de cette expression « la mauvaise conscience » qu'ils tendent à confondre avec la conscience tout court.

autre jugement destiné à le remplacer. Il apparaît donc comme une médiation entre un jugement dont on voit qu'il ne peut pas être affirmé parce qu'il n'a point de fondement qui puisse le justifier, et un autre jugement encore inconnu et informulé qui doit être affirmé à sa place. Mais la vertu de la négation consiste toujours dans cette exigence de l'affirmation à l'égard d'un jugement où la conscience puisse trouver une satisfaction plénière qu'elle est incapable d'éprouver dans le jugement même qu'aujourd'hui elle réprouve. L'esprit ne peut donc faire son séjour dans la négation. Il en est de même de toutes les valeurs que l'on repousse et que l'on n'a le droit de repousser que par le besoin spirituel que l'on a de les dépasser. La négation est souvent une complaisance dans le non : elle n'a de valeur qu'à condition qu'elle exprime l'insuffisance d'un oui limité et imparfait et l'aspiration de la conscience vers un oui plein et sans réticence où la conscience se trouve comblée.

La valeur et le oui de l'affirmation

Mais si tout jugement est une expression de la puissance d'affirmation considérée tantôt dans l'opération qu'elle implique, tantôt dans l'objet sur lequel elle porte, et si le jugement apparaît comme étant véritablement la source même de toute valeur, c'est que la valeur n'est rien de plus que l'affirmation elle-même considérée non point proprement dans son contenu, mais dans sa signification. Et c'est pour cela que l'on peut dire indifféremment que toute affirmation est l'affirmation d'une valeur, du moins de sa propre valeur en tant qu'affirmation, et que toute valeur est une exigence d'affirmation.

On ne s'engagera point dans les querelles qui nous obligeraient à choisir entre ces deux thèses, car elles attestent l'existence d'une *sorte de cercle entre l'affirmation et la valeur qui, selon que l'on met l'accent sur l'un ou l'autre des deux termes, nous montre la valeur dans sa genèse ou l'affirmation dans sa raison d'être.* Mais ni cette valeur n'existe sans une affirmation qui la pose, ni cette affirma-

tion n'entre en jeu sans une raison qui la justifie. Cependant si l'affirmation et la valeur semblent se déterminer mutuellement, c'est parce que leur distinction même n'est rien de plus que l'analyse de l'esprit considéré dans son exercice pur. Dieu pourra donc être défini comme l'affirmation suprême ou encore comme le *oui* absolu. La valeur, c'est, si l'on peut dire, le *oui* de chaque chose. Ainsi, la valeur c'est ce qui est digne d'être affirmé, et par conséquent, ce qui doit l'être, ou même ce qui ne peut pas ne pas l'être, ce qui est impliqué dans toute autre affirmation qui, si on l'en sépare, est imparfaite, insuffisante ou illusoire. Cela montre que, dans tous les cas, le rôle essentiel de la négation, c'est d'exclure, non pas la valeur, mais ce à quoi la valeur même doit être déniée.

Le oui absolu, à partir du moment où il est participé, est lui-même corrélatif d'un non. Toute la théorie des valeurs réside dans le rapport de ce oui et de ce non. Rien de plus émouvant, rien de plus difficile que cette disposition du oui et du non qui nous est laissée et dont on peut dire qu'à chaque instant elle donne à notre vie, dans ses rapports avec nous-même, avec les autres êtres et avec Dieu, son orientation et sa signification véritable. Elle fixe notre destinée, elle en fait à chaque instant l'objet d'un choix qui dépend de nous seul. Nul ne peut douter que notre grandeur ne s'exprime par notre puissance d'affirmation et notre faiblesse par notre impuissance à affirmer, qui sont comme une puissance et une impuissance de valoriser. En réalité, il n'y a pas de oui donné à la chose elle-même. Il n'y a de oui véritable que le oui donné à l'acte qui fait être la chose ou qui la justifie.

Mais cela ne peut pas nous suffire. Car il y a un oui facile qui ne nous engage pas et qui n'est pas une affirmation véritable ; il y a un oui donné à la négation et qui est lui-même une négation véritable. Et le non lui-même est toujours une certaine affirmation : il est tantôt un non à tout ce qui limite et contredit la valeur, c'est-à-dire un oui militant ; tantôt un non révolté et démoniaque dans lequel subsiste encore l'efficacité de ce oui qu'il retourne

contre lui-même et auquel il emprunte encore la force même par laquelle il prétend l'abolir. Mais l'on ne s'étonnera pas que toute la théorie de la valeur doive s'échelonner entre l'affirmation et la négation et parcourir tous les degrés entre l'absolu du oui et l'absolu du non.

En réalité, la puissance d'affirmation va tantôt de la raison d'être à l'être et tantôt de l'être à la raison d'être. La discordance entre les deux termes apparaît comme la condition qui permet à notre initiative de s'exercer : l'absolu ne peut être défini que comme le point où elles coïncident, mais pour que nous ayons une existence indépendante il faut que, dans le monde où nous vivons, cette coïncidence soit toujours imparfaite et qu'elle soit toujours notre ouvrage.

L'erreur et la faute

Le contraire de la valeur, c'est l'erreur dans l'ordre de la connaissance et la faute dans l'ordre de l'action. Mais la connaissance et l'action se trouvent toujours impliquées l'une dans l'autre, car la connaissance suppose une action qui la produit et l'action une connaissance qui la guide, de telle sorte que l'erreur et la faute prennent également place dans les deux domaines. Il ne suffit donc pas de dire que l'erreur appartient toujours à l'ordre de l'intellect et la faute à l'ordre du vouloir. On ne saurait oublier que l'intellect lui-même dépend de la volonté, comme on le voit dans l'attention, de telle sorte que l'erreur à l'origine est souvent une faute ; et il arrive aussi que la faute vienne d'un aveuglement à la vérité, parfois même d'un aveuglement sur notre vouloir véritable. On peut encore tantôt les distinguer l'une de l'autre en considérant l'erreur comme un effet de notre limitation et la faute comme un effet de notre intention, tantôt réduire la faute à l'erreur ou faire de l'erreur elle-même une faute. Mais peut-être serait-il bon de maintenir toujours une liaison entre la limitation de la nature et l'intention de mal faire, car notre activité réelle est toujours un produit à la fois de la nature et de la liberté, de telle sorte que, dans chacune de nos démarches particulières, nous pourrions reconnaître à des degrés différents une part d'erreur et de faute. On ne peut tout mettre sur le compte de l'erreur sans abolir notre responsabilité personnelle, ni tout mettre sur le compte de la faute sans la relever exagérément.

Comme l'erreur a des suites objectives qui procèdent d'elle plutôt que de nous, il y a aussi dans la faute des conséquences que nous n'avons pas voulues, qui sont l'effet de sa matérialité elle-même et nullement de cette intention

qui la constitue comme faute. Et comme l'erreur elle-même, peut être souvent l'occasion de la découverte de la vérité, ainsi la faute peut avoir aussi des effets heureux à condition que nous sachions la racheter. Tel est le sens du célèbre *Félix culpa*... Enfin, dès que l'erreur se découvre, elle est abolie sans qu'elle laisse en nous aucune souillure, bien que la volonté même puisse s'attacher souvent à l'erreur avec une sorte de passion : ce qui rend parfois la faute et l'erreur presque indiscernables. Cependant, la faute nous marque plus profondément : le repentir la répare et l'incorpore en la transfigurant, mais à condition précisément qu'elle ne soit point oubliée. L'erreur peut l'être impunément et si on la rappelle, c'est afin seulement de ne pas commettre la faute d'y retomber encore.

SECTION III

LA LIBERTÉ COMME ORIGINE DE L'ALTERNATIVE

L'opposition entre l'activité et la passivité

On sera tenté de dire que c'est dans la dualité de l'activité et de la passivité, caractéristiques de notre être fini, que réside l'origine de cette opposition entre deux contraires sur laquelle repose toute la théorie des valeurs. Il serait facile de construire sur une telle opposition une interprétation des différents couples que l'on rencontre dans chacun des domaines de la valeur. On pourrait montrer encore que cette opposition est un effet de la participation, qu'elle trouve son fondement dans l'identification de l'être avec l'acte, dont la passivité est non pas proprement une négation, mais une limitation. Toutefois cette dualité qui confond dans tous les cas l'activité avec le bien et la passivité avec le mal ne va pas sans quelques réserves. Car : 1° En ce qui concerne la passivité elle peut elle-même coopérer au bien (il est vrai par une sorte de docilité à l'égard d'une activité spirituelle à laquelle le moi fini cesse d'offrir aucune résistance) ; 2° En ce qui concerne l'activité, elle peut produire le mal par une démarche positive,

L'opposition des contraires en tant que caractéristique de la sensibilité

Mais il y a déjà dans notre passivité une sorte de témoignage immédiat et irrécusable de l'opposition entre le mal et le bien : c'est l'opposition entre le plaisir et la douleur à laquelle les empiristes sont disposés à réduire tout ce que nous pouvons connaître sur la valeur. Et cette thèse ne peut pas être rejetée absolument, car nous irions alors contre notre expérience la plus familière et la plus sûre. Seulement nous ne pouvons pas l'accepter sans observer d'abord que, dans le plaisir, il y a sans doute l'expérience d'une activité que la douleur limite ou refoule, ensuite que c'est la qualité du plaisir qui fait sa valeur véritable plutôt que son intensité, de telle sorte que, dans le plaisir, le critère de la valeur est peut-être étranger au plaisir même. Mais il faut concéder qu'il n'y a pas de forme aussi élevée qu'on puisse l'imaginer de la valeur qui ne soit liée à une satisfaction souvent subtile et délicate de la sensibilité, même si elle est achetée au prix d'une lutte engagée contre des plaisirs plus faciles et d'une victoire remportée contre eux.

Il y a plus : c'est seulement sous sa forme la plus élémentaire que l'opposition du plaisir et de la douleur appartient à la passivité toute pure. Car, non seulement cette activité engendre toujours une joie qui lui est propre et qui, bien qu'elle soit très différente du plaisir, doit encore être ressentie, mais encore on peut dire que l'activité elle-même a toujours un aboutissement affectif que l'on considère souvent comme sa fin véritable. Car qu'est-ce que bien faire sinon accroître en soi et dans les autres cette sorte d'expansion intérieure où la sensibilité se trouve comblée ? Qu'est-ce que mal faire sinon porter atteinte à la vie des autres en pensant fortifier la sienne, ou, comme le montrent la méchanceté et la cruauté, jouir de la souffrance même que l'on leur impose et qui semble les réduire à notre merci ?

L'alternative entre les contraires en tant que constitutive de la liberté

Mais notre activité ne mérite ce nom qu'à condition qu'elle exclue toute contrainte, qu'elle soit par conséquent une activité de choix qui porte en elle l'égale possibilité du bien et du mal. Et quand on parle de cette science du bien et du mal que l'homme acquiert au moment de la chute, ce n'est pas la science d'un bien et d'un mal qu'il pourrait contempler comme des choses, mais de ce bien et de ce mal qui s'offrent à lui sous la forme d'une alternative où sa liberté s'éprouve et se constitue. Car, si la valeur a deux pôles entre lesquels se dresse une échelle hiérarchique, il ne faudrait pas croire pourtant que la liberté oscille entre ces deux pôles comme s'ils avaient une existence indépendante d'elle et qu'elle pût être attirée du dehors tantôt par l'un et tantôt par l'autre. L'ambiguïté en effet du bien et du mal est intérieure à la liberté ; elle est pour ainsi dire inséparable de son exercice. L'option entre les contraires est non seulement la condition de la liberté, mais encore son schéma le plus élémentaire. Les contraires sont créés par elle pour lui permettre d'être. Ils ne sont rien de plus que l'expression de son essence, le témoignage déployé de la double possibilité qu'elle porte en elle et sans laquelle elle ne serait rien.

Que la liberté se présente en effet comme un choix entre deux termes seulement, c'est là sa forme typique sous laquelle elle se pense elle-même avant d'être aux prises avec la complexité d'une expérience concrète. Elle ne saurait sortir de l'unité autrement que par la dualité. Que ces deux termes affectent le caractère de deux contraires, c'est encore la marque de cette puissance indéterminée qui l'oblige à ne concevoir l'affirmation de l'un d'eux, x, sans concevoir du même coup la possibilité de sa négation, c'est-à-dire de l'affirmation de *non-x*. Sans doute quand x est posé, il n'a point encore pour nous un caractère de valeur. Il peut être lui-même

un mal, et alors c'est *non-x* qui est pour nous un bien. Toutefois si dans l'affirmation nous considérons non plus son objet particulier, mais le pouvoir même d'affirmer en le considérant dans sa source et dans cette sorte de justification intérieure sans laquelle l'affirmation est apparente et non pas réelle, alors on peut dire qu'il y a coïncidence entre l'affirmation et l'affirmation de la valeur.

Le bien et le mal comme des possibilités issues de la liberté

On ne peut donc envisager le bien et le mal comme déjà réalisés dans un monde dont on demanderait ensuite si, en lui-même, il est bon ou il est mauvais. Il ne devient bon ou mauvais que par ce que nous sommes capables d'en faire. Le bien et le mal sont enveloppés dans le monde comme des possibilités qu'il dépend de nous de rendre actuelles (1). De même, il semble qu'on puisse dire de l'existence comme telle qu'elle n'est ni bonne, ni mauvaise : mais c'est parce qu'on pense qu'elle n'est rien que par l'usage qu'on en fera. Et quand on dit qu'elle est bonne, c'est par cette seule possibilité qu'elle nous donne d'introduire la valeur dans le monde. Car si elle est une indétermination pure, c'est une indétermination que nous sommes à chaque instant obligé de rompre. Et la possibilité de mal faire se trouve justifiée, s'il est vrai que sans elle il n'y aurait pas non plus de bien dans le monde. On voudrait qu'il n'y eût que du bien. Mais ce serait l'abolir en le réduisant à la nécessité.

Ainsi le bien est immanent à la liberté qui est elle-même transcendante à toutes choses ; c'est elle qui en juge, c'est elle qui le fait, c'est elle qui le rend nôtre, elle l'introduit dans l'univers, comme elle y introduit le mal par une sorte de contradiction interne qui

(1) Ce qu'il y a de plus admirable dans la liberté, c'est qu'elle semble tout produire, mais qu'elle ne produit rien, car tout est reçu ; seulement elle est une disposition par laquelle nous devenons capable de choisir cela même que nous pouvons recevoir ou qui pourra nous être donné. De là cette illusion que la liberté peut se laisser déterminer elle-même par l'idée du bien, comme si celle-ci lui était en quelque sorte antérieure.

l'oblige, pour ne pas se détruire elle-même, à pouvoir assumer cela même qu'elle condamne. Telle est la raison pour laquelle en sens inverse une analyse assez approfondie de la liberté montrerait qu'elle peut être définie par le pouvoir qu'elle a de se déterminer en faveur du mal ; car en se décidant pour lui, elle témoigne de cette initiative même qui, dans ses propres limites, ne peut pas lui être retirée.

La liberté ou la dissociation de l'existence et de la valeur

Pour que la valeur soit possible, il faut qu'elle puisse être dissociée de l'existence par un acte de la liberté dans lequel l'individu fonde sa propre indépendance sur la puissance qu'il a d'introduire la valeur dans le monde. C'est la participation qui produit en nous un divorce entre l'existence et la valeur, mais afin qu'il dépende précisément de nous de les réconcilier. Le mal réside dans ce divorce que le pessimisme, qui s'en plaint, loin de chercher à l'abolir, ratifie et pousse jusqu'au dernier point.

L'être doit être défini non comme la somme, mais comme la source de tout ce qui est. Car on ne peut assigner à l'être comme tel aucune limitation, ni aucune négativité. Mais si la valeur commence avec la participation, c'est qu'elle est inséparable de la limitation qui est, dans la condition humaine, le moyen de la liberté, c'est-à-dire à la fois du bien et du mal : ainsi on voit comment le bien et le mal, par leur opposition même, deviennent relatifs l'un à l'autre. Satan n'est pas sur le même rang que Dieu, ce qu'exprime la théologie en disant qu'il est une créature. Mais il exprime à l'échelle de la participation, la possibilité même du refus, la possibilité de dire non, l'ambition de se suffire et de se mettre à la place de Dieu, en niant et en détruisant tout ce qui procède de lui et exprime sa créativité souveraine.

C'est seulement sur le plan de la liberté que peut se produire cette option préférentielle qui est l'unique fondement de la valeur et qui fait que la distinction entre les différentes espèces de mal

est, si l'on peut dire, symétrique de la distinction entre les différentes espèces de bien. La théorie complète des valeurs suppose l'étude des oppositions et des connexions entre ces différentes espèces de mal et de bien. On fera observer que le mal, c'est la participation rompue ou du moins utilisée contre son principe et s'exprimant toujours par une démarche de séparation ou de destruction ; à partir du moment où le temps intervient et où la valeur implique un ordre hiérarchique, c'est la préférence accordée aux valeurs inférieures sur les valeurs supérieures et la subordination de celles-ci à celles-là.

Mais les valeurs, loin de s'exclure, doivent converger. Et, comme la réalité du monde n'est rien de plus que la somme de toutes les perspectives que l'on peut prendre sur lui, de même il y a un tout de la valeur auquel contribuent tous les aspects de la valeur, même les plus humbles, réalisés par tous les êtres individuels, même les plus imparfaits. Ou plutôt, comme c'est l'être qui est la source de l'infinité des perspectives que l'on prendra jamais sur lui, ainsi l'absolu de la valeur fructifie en une infinité de valeurs particulières qui ne parviennent jamais à l'épuiser.

La multiplicité des valeurs corrélatives et la multiplicité des modes de la participation

On parvient par là à résoudre un problème métaphysique qui est essentiel. Car on croit souvent que la différence entre les valeurs peut se réduire à une différence de grandeur dans notre participation à l'être. Mais cela est impossible, d'abord parce qu'il n'y a pas dans l'être de plus ni de moins, ensuite parce que c'est l'insertion de notre existence dans le monde par le moyen de la participation qui fait apparaître cette multiplicité de fonctions dans la conscience et de données dans l'expérience entre lesquelles nous cherchons sans cesse à établir de nouvelles corrélations. On peut dire que c'est alors aussi qu'on verra se former une pluralité de valeurs spécifiques dont chacune exprime la forme que reçoit

la valeur absolue selon les conditions particulières dans lesquelles notre activité trouve à s'exercer. Ici l'option ne cesse de se produire entre des valeurs différentes : et c'est par elles que se détermine notre vocation et se constitue notre personne.

Dans cette multiplicité infinie des modes de l'existence objective et subjective, spatiale et temporelle, le propre de la conscience est toujours de chercher à introduire l'unité : cette unité ne peut être que l'effet de la liberté qui les domine tous et qui, par le choix qu'elle en fait et la manière dont elle les compose, compose l'être du moi et l'être du monde dans lequel elle a décidé de vivre. Quand cette liberté commence à se relâcher, la conscience retourne à son état de dispersion ou même de déchirement intérieur. Mais, *la seule unité qui puisse lui appartenir, c'est précisément non pas l'unité d'une chose, mais l'unité de cette option libre qui ne se laisse jamais diviser ni prescrire* et qui, dès qu'elle entre en jeu, met un terme à l'ambiguïté du bien et du mal et clôt l'indétermination des possibles. Il importe toutefois de remarquer que cette option elle-même peut servir à accorder les deux thèses différentes : 1° Elle est dans l'opposition du bien et du mal une opposition d'exclusion, parce que le bien est la suprême affirmation et le mal la suprême négation, de telle sorte que le bien lui-même sera nécessairement aussi une négation de cette négation ; 2° Mais dans les différents possibles, il y a toujours un minimum de positivité. Aucun d'eux ne peut apparaître que par une sorte de division de l'activité absolue en rapport avec les conditions mêmes de notre expérience. Aussi l'option ici doit-elle consister beaucoup moins dans une démarche d'exclusion que dans une démarche de subordination dont on peut dire qu'elle est à l'origine de toutes les formes de la valeur.

Le mal est-il inséparable de la détermination elle-même ?

La liberté ne se réalise jamais qu'en se déterminant ; mais le danger, c'est qu'elle puisse considérer cette détermination comme sa fin, alors qu'elle n'est pour elle qu'un moyen de s'exprimer et de se réaliser. Le propre de la liberté,

c'est de s'en affranchir, au lieu de s'y perdre, et de la dépasser toujours. Seulement la liberté est toujours inclinée à abdiquer en sa faveur, et elle n'échappe à une telle chute qu'en se régénérant sans cesse elle-même. Il arrive qu'elle puisse vouloir la détermination, en tant précisément qu'elle y trouve un repos dans lequel elle se complaît. Mais si le propre de la détermination, c'est de nous rendre esclaves, on voit que c'est la même démarche qui, en fondant la liberté, nous rend capable aussi de la renier.

De plus, la liberté témoigne toujours de ses limites à la fois par la présence d'un monde qui s'impose à elle du dehors sans qu'elle puisse le réduire, et par les défaillances auxquelles elle est toujours exposée et qui empêchent qu'aucune de ses actions puisse jamais être regardée comme capable de la satisfaire et de l'épuiser. Ainsi le monde a perpétuellement besoin d'être justifié et racheté par elle. Mais ce n'est pas une raison pour le maudire. Car il est le moyen par lequel l'être s'offre à la participation, c'est-à-dire le véhicule de la valeur. Ce qui nous permet de comprendre pourquoi il faut qu'il n'y ait rien dans l'existence qui soit jamais achevé et que tout au contraire soit sans cesse remis en question.

Il y a sans doute un paradoxe à soutenir que la liberté qui ne s'exerce qu'en se déterminant est mauvaise dans toutes ses déterminations. Car ce n'est jamais la détermination qui est mauvaise, bien qu'elle le devienne nécessairement dès qu'elle asservit la liberté et que celle-ci s'enferme pour ainsi dire en elle. L'important, c'est de reconnaître que le mal est toujours le temporel et le charnel, mais seulement quand on les détache de tout lien avec l'intemporel et le spirituel.

Conclusion

Il semble que la valeur amène toujours l'être sous la juridiction de l'acte et même de trois manières : 1° Parce qu'elle nous permet d'opter entre l'être et le non-être en mettant toujours l'être au-dessus ; 2° Parce qu'elle nous oblige à disposer de l'être et de la vie de telle manière que nous puissions les ratifier l'un et l'autre ; 3° Parce qu'elle nous oblige à choisir entre les modalités de l'être, à introduire en lui des différences de qualité.

On n'allèguera pas que, dans une telle conception, la valeur est partout, de telle sorte qu'il ne devrait pas y avoir d'opposition entre l'être et la valeur. Car la valeur n'est la valeur que parce que c'est la liberté qui opte pour elle et qui entreprend de la réaliser. Il faut donc toujours qu'elle puisse se retourner contre elle. Mais elle n'y réussit qu'en poursuivant jusque dans ses apparentes

aberrations une ombre de la valeur, par exemple en détachant la valeur relative au moi, et qui constitue un bien pour lui, de la valeur absolue dont elle n'est qu'une limitation. De plus, si la valeur réside dans l'acte, il y a nécessairement une hiérarchie des valeurs, car cesser de monter, c'est descendre, de telle sorte que lorsque les valeurs inférieures sont préférées, en général par paresse et pour une satisfaction plus facile et plus grossière qu'elles nous donnent, c'est la Valeur elle-même qui est méprisée. Aussi voit-on qu'elle s'abolit, au plus bas degré de l'échelle des valeurs, dans une sorte d'abandon au pur déterminisme de la nature.

Enfin, on peut concevoir un usage pervers de la liberté individuelle qui, sentant dans la valeur une origine qui la dépasse, entreprend de montrer qu'elle est capable d'en triompher et de s'élever au-dessus d'elle. Toutes ces éventualités dans lesquelles la possibilité du mal se trouve enveloppée, ne sont pas, comme on pourrait le croire, des plaidoiries destinées à justifier la valeur de l'Être, au moment où elle semble lui manquer ; elles sont inséparables de l'exercice concret de la liberté sans laquelle la valeur elle-même s'écroule.

CHAPITRE II

SIGNIFICATION DE L'ALTERNATIVE

SECTION IV

LES DIFFÉRENTS ASPECTS DE L'ALTERNATIVE

L'opposition de l'être et du non-être

Si toute valeur implique une ambivalence, il faut expliquer maintenant sous quelle forme celle-ci se présente à la conscience. On pourrait être tenté de la réduire à l'opposition entre l'être et le non-être ce qui nous permettrait de retrouver la parenté que nous avons étudiée dans la deuxième partie de ce livre II entre l'être et le bien.

Mais l'être est le seul terme qui n'ait pas de contraire, puisque le néant n'est rien (1). On peut bien écrire le mot, mais il est dépourvu de signification, c'est un simple *flatus vocis*. Encore est-il impossible d'en émettre le son sans que, dans cette émission même, l'être soit impliqué. C'est comme si on demandait à la conscience de se nier elle-même par un acte qui serait nécessairement un acte de conscience. Et on pourrait dire qu'il est aussi contradictoire de donner un sens au *néant* de la valeur qu'au

(1) Il est vain de vouloir opposer le néant au non-être. Et ce qui le prouve, c'est qu'on ne peut définir le néant autrement que par le non-être. Le néant n'est pas un trou que l'être viendrait remplir, c'est l'être posé et raturé et qui subsiste encore dans la rature même qu'on en fait.

néant de l'être. Car partout où l'esprit est en acte, même dans la négation, l'être est présent de quelque manière et partout où il est présent il faut qu'il s'engage et qu'il introduise avec l'être le choix et la valeur. Ainsi, dans aucun cas, il ne peut y avoir de non absolu à l'être et au bien. Il n'y a pas plus de place pour un néant de l'être que pour un néant de la valeur.

Toutefois, dans tous les problèmes où la valeur est intéressée, il y a une opposition entre deux contraires, qui est un effet de la liberté. Et même une liberté qui refuse nous paraît souvent avoir plus de force et d'indépendance qu'une liberté qui consent. Dès lors, s'il est impossible de parler du contraire de l'être, il n'est pas impossible en revanche, malgré le rapport que le mal soutient toujours avec le bien auquel il tient par sa racine même et qui demeure toujours présent en lui comme un masque qu'il ne cesse de revêtir, de parler du contraire du bien, précisément parce que la liberté est toujours la disposition du oui et du non et que la liberté, qui ne peut pas dire non à l'être, peut dire non au bien, là précisément où par ce non elle espère s'affermir et se fortifier.

Mais si le non-être n'est rien sinon l'acte positif de la négation, nous ne pouvons jamais le concevoir que sous la forme de la négation de tel terme particulier. Et comme le non-être est seulement l'expression par laquelle nous définissons dans un être fini ce qui lui manque, mais dont nous ne pourrions pas parler s'il n'avait pas une existence ailleurs, au moins dans notre pensée, ainsi il ne peut pas y avoir de mal absolu, mais seulement un mouvement vers le Bien qui s'arrête sur une fin particulière et qui, même s'il se retourne en apparence contre le Bien, tient encore de lui à la fois l'élan qui l'anime et la satisfaction amère qu'il se donne en le combattant.

Dans tous les cas, si le non-être et le mal ne peuvent même être imaginés autrement que par rapport à l'être et au bien — qu'il faut bien poser pour les nier — le caractère second du non-être par rapport à l'être et du mal par rapport au bien est singulière-

ment instructif. On peut dire qu'il fournirait un fondement suffisant à une métaphysique positive. Car c'est l'ambition de la conscience finie, convertissant en un ordre absolu l'ordre conditionnel de son propre développement, d'entreprendre toujours par une sorte de passage à la limite de montrer comment l'être sort du néant, comment le bien tente d'abolir le mal et de s'y substituer. Ce qui nous incite à faire du progrès de notre vie la loi suprême de la création. Mais c'est là le type de toutes les fausses solutions où l'on voit une perspective purement anthropomorphique devenir le schéma d'une genèse ontologique.

L'opposition entre l'individu et le Tout

S'il est impossible de confondre l'opposition du bien et du mal avec l'opposition de l'être et du non-être, puisque le non-être n'est rien, les observations précédentes nous invitent, semble-t-il, à l'atténuer et à lui donner une signification concrète en la réduisant à l'opposition entre la partie et le Tout, non pas seulement à l'opposition entre ce que nous avons et ce qui nous manque, mais à l'opposition entre l'individu isolé poursuivant des fins exclusivement égoïstes et cherchant à se subordonner le Tout, et l'idée même du Tout que l'individu accepte de servir. Mais une telle option se réduit à une option entre l'ordre matériel et l'ordre spirituel, s'il est vrai que c'est la matière qui individualise et que par rapport à l'individu, le Tout, c'est l'esprit lui-même par lequel l'individu ne cesse de se dépasser indéfiniment. Ainsi, on peut dire d'une manière générale que préférer le moi au Tout est le propre des attitudes négatives de la conscience et préférer le Tout au moi, la marque de ses attitudes positives, et que la valeur de chaque terme particulier se reconnaît précisément à la possibilité de retrouver en lui la présence même du Tout qu'il exprime et figure à sa manière, dans une perspective tout à la fois unique et limitée.

Dès lors, le couple de contraires que le jugement de valeur

suppose pour « subsumer », comme le dit Kant, sous l'un des deux, le terme auquel il s'applique, pourrait être réduit à l'opposition de la volonté de séparation à la volonté de communion ; ces deux expressions conviennent assez bien à toutes les espèces particulières de contraires par lesquelles se développe la théorie de la valeur : à l'amour et à l'égoïsme, à la vérité (d'accord avec toutes les autres vérités) et à l'erreur (toujours insulaire), à la beauté (qui nous rend sensible à l'harmonie du monde) et à la laideur (qui la bafoue), à l'utile (qui exprime la solidarité des parties du Tout) et au nuisible (qui la ruine). Mais il ne suffit pas pourtant de définir le mal par l'individualité, en tant qu'elle est détachée du tout par sa limitation ou par sa finitude. Car il n'y a de mal que là ou la volonté elle-même se trouve engagée d'une certaine manière. L'individu ne peut jamais rompre son rapport avec le tout et *il y a en lui la puissance du tout. Mais il peut en quelque sorte la détourner à son profit*. Et le mal réside là où l'individu qui a le tout pour origine cesse d'avoir le tout pour fin.

L'opposition de l'ordre et du désordre

L'opposition entre le bien et le mal se traduit sous une forme en apparence plus logique qu'ontologique quand on cherche à la résoudre dans l'opposition de l'ordre et du désordre. C'est là ce que l'on observe chez tous les intellectualistes, comme on le voit d'une manière particulièrement saisissante dans la philosophie de Malebranche. Il est clair que le fondement ontologique d'une telle opposition ne peut pas nous échapper. Et il est facile de réduire cette opposition à la précédente : car dans le désordre, il n'y a que l'être particulier qui compte, il subvertit le tout au lieu de le servir, devient une cause de gêne pour les autres individus et les empêche à la fois de se réaliser et de remplir leur fonction dans le tout. Avec l'ordre au contraire, c'est la considération du tout qui l'emporte : les individus le servent et il les sert.

Mais pour mieux marquer ici encore cette solidarité que nous avons définie dans la première section du chapitre précédent entre la hiérarchie des degrés de la valeur et le couple de contraires irréductibles entre lesquels il faut nécessairement que la volonté choisisse, on peut observer que, comme Platon composait le devenir avec l'être et le non-être dont le mélange en quelque sorte métaphysique pourrait représenter assez bien les différents niveaux de la valeur, de même nous dirons que notre vie réalise toujours une certaine composition du désordre et de l'ordre, que le désordre n'a de sens que par rapport à un ordre qu'il nie, qu'il est lui-même la condition de la valeur définie elle-même comme une action ordonnatrice. Sur ce point, on consultera avec fruit les analyses si subtiles et si pénétrantes de Bergson sur la signification des idées de néant et de désordre.

L'opposition entre les deux sens du temps

La dualité des contraires nous oblige à réduire le choix, au moins dans une première approximation, à l'opposition entre le pour et le contre ou entre le oui et le non, qui cherche elle-même à s'exprimer dans celle de l'être et du non-être ou de la partie et du tout ou de l'ordre et du désordre. On ne peut pas oublier pourtant que toute option que nous pouvons faire se produit dans le temps et qu'il suffit d'abolir le temps par la pensée pour que notre vie nous apparaisse comme fixée dans son immobilité ou dans sa perfection et que toute option comme telle devienne impossible. Or, il semble que l'option soit toujours tournée vers l'avenir où elle s'exerce dans le champ indéterminé des possibles. Mais la dualité des termes de l'option trouve dans la nature même du temps sa forme de schématisation la plus simple. Ainsi on peut penser que c'est parce que notre vie s'écoule dans le temps qui est unilinéaire et qui n'a que deux sens seulement que la valeur se présente sous la forme d'une option entre deux opposés. Le choix se produirait alors nécessairement entre l'avenir où la volonté nous engage et le passé qui, par son inertie, ne cesse de nous retenir. Et en associant l'ordre de l'espace et l'ordre du temps, nous avons montré la distinction que nous faisons naturellement entre la marche en avant et le retour en arrière, le progrès et le recul.

Dans un langage un peu différent, on pourrait interpréter cette opposition du passé et de l'avenir comme exprimant une opposition entre la nature qui nous détermine et la volonté qui nous délivre. Ainsi les deux pôles de la valeur s'associent toujours à l'opposition entre le haut et le bas parce que le haut ne peut être obtenu que par un effort qui, lorsque nous cessons de le faire, nous oblige à retomber. De telle sorte que l'on trouve ici une figure de l'opposition entre une activité spirituelle qui dépend de nous et qu'il faut perpétuellement régénérer et une activité naturelle qui ne cesse de nous entraîner. Mais ce n'est là encore qu'une figure : et les deux sens entre lesquels il nous appartient de choisir représentent les deux attitudes de consentement et de refus entre lesquelles se détermine nécessairement un être libre, mais qui est engagé dans le jeu de la participation.

Cependant il y a là une confusion qu'il est nécessaire de dissiper. Le choix ne peut pas être entre le futur où nous ne pouvons pas refuser d'entrer et le passé qui se referme nécessairement sur nous. Nous choisissons toujours entre des formes différentes que nous entendons donner à l'avenir et il peut arriver que nous cherchions dans l'avenir la restauration d'un passé où la valeur nous semble avoir obtenu une sorte d'incarnation privilégiée. Cela ne suffit pas, car ce que nous retrouvons dans ce retour apparent en arrière, ce n'est jamais le passé que nous avons connu et regretté. Mais il y a plus : on peut dire qu'il y a une valeur du passé comme tel. Il n'est pas seulement un poids qui nous retient et qui nous entraîne, ni la reproduction dans une image impuissante d'un présent aboli. Il est aussi la spiritualisation et l'éternisation de ce qui a été, qui nous révèle la signification et l'essence des événements une fois qu'ils se sont dégagés de la forme matérielle et périssable qui les enveloppait d'abord. Alors on voit le passé de notre vie devenir sans cesse l'avenir de notre esprit (1).

(1) Cf. Louis Lavelle, *Du Temps et de l'Eternité.*

L'opposition entre l'extériorité apparente et l'intériorité réelle

Les analyses précédentes trouveront ici une sorte de justification et, en même temps, de synthèse, si l'on consent à reconnaître que le mal, sous sa forme la plus générale, consiste toujours à trahir l'esprit afin de l'attacher à une apparence sans intériorité. Ainsi le mal rompt la relation entre le phénomène et l'acte spirituel dont il doit être seulement le témoin. On ne peut même pas dire qu'il fasse que le phénomène se suffise ; il en fait un moyen de tromper autrui ; il bafoue l'esprit en mettant à sa place une forme vide qui doit en tenir lieu. C'est comme un masque, non seulement qui ne représente que l'extérieur des choses, mais encore que l'on prend pour leur vivante réalité. C'est cette substitution de l'apparence à l'être que l'on retrouve dans toutes les espèces du mal, non seulement à l'égard d'autrui et par l'illusion où on le fait tomber, mais à l'égard de soi où ce sont ces fins extérieures que l'on poursuit en négligeant ou en méprisant les fins invisibles qui leur donnent leur signification véritable. Tel est le caractère commun et indivisible du matérialisme dans la théorie, et de l'égoïsme dans la pratique : car il n'y a de fins égoïstes que les fins matérielles, et nous savons bien qu'il n'y a de valeur réelle pour le moi que là où il met en jeu sa propre destinée spirituelle ; mais alors l'apparence est dépassée, l'égoïsme est refoulé, le temps devient le chemin de l'éternité. Or c'est la liberté qui en décide. Elle peut toujours préférer non pas le non-être, mais le phénomène à l'être, le moi au Tout, et ce qui passe à ce qui dure.

SECTION V

POSITIVITÉ DE LA NÉGATION

La négation, comme chemin de l'affirmation

La fécondité de la négation, c'est de nous obliger à faire du réel tel qu'il nous est donné un problème et par conséquent à trouver de ce problème une solution purement intérieure hors de laquelle il n'y a point à proprement parler de valeur. Cette fécondité éclate déjà dans la seule conscience que nous avons du mal. Celui qui n'aurait pas conscience du mal qui existe dans le monde, ou même du mal qui est inséparable du seul exercice de la volonté humaine, ne rencontrerait jamais le bien sur son chemin. Même celui qui semble se complaire dans la pensée que le mal est en effet irrémédiable témoigne déjà en faveur d'un autre monde dans lequel il vit, mais d'une vie de pure imagination. Or, la conscience humaine ne peut accepter une telle dualité entre nos deux vies : elle cherche toujours à la surmonter, à faire que ce monde que nous avons sous les yeux montre une conformité avec le monde que nous portons dans notre pensée, soit qu'il le réalise, soit seulement qu'il le figure.

Mais, bien qu'il soit vrai que c'est la perception du mal qui éveille en nous la pensée du bien et qui nous apprend à le connaître et à le désirer, elle ne nous découvre rien de plus sinon que le mal est le bien, non seulement nié, mais converti dans son contraire. Il suffira de rappeler ici le rôle de médiation joué par la négation dans l'hégélianisme ou le mot de Royce que le bien est solidaire du mal parce que le bien ne peut être défini que comme le mal vaincu.

Nous savons déjà que, c'est seulement parce que l'un des contraires est toujours défini comme la négation de l'autre qu'il y a des contraires, qui ne peuvent être que deux. Le contraire

négatif suppose donc le contraire positif dont il est la négation, qui le précède et le rend possible dans l'ordre de l'être, comme le contraire négatif le précède et le découvre dans l'ordre du connaître.

La négation n'est pas la neutralité

Il y a, il est vrai, des préférences négatives comme il y a des préférences positives. Et même la conscience se détermine peut-être plus souvent encore en faveur du non ou du contre que du oui et du pour. Ainsi je puis préférer qu'une chose ne soit pas ou qu'un possible ne se réalise pas. Mais on dira que je ne me trouve pas toujours en présence d'une telle alternative, qu'il n'y a que la passion qui soit exclusive, que cette préférence négative peut devenir elle-même positive si les circonstances viennent à changer ou dans un autre niveau de l'existence et qu'enfin, s'il arrive que la conscience soit tolérante par timidité ou crainte de s'engager, elle peut l'être aussi par cette ouverture de l'âme où toutes les possibilités soit réservées afin de s'ordonner et de s'actualiser à leur rang. Mais alors la négation change de sens. Elle n'est rien de plus qu'un retour à une sorte d'équilibre de l'activité qui ne songe point encore à se déterminer elle-même, mais qui ajourne seulement ou suspend une telle détermination, au lieu de l'exclure; elle ne serait rien de plus alors que la neutralité.

Cependant on ne peut être neutre à l'égard de la valeur sans la renier. On retrouve ici la confirmation de cette impossibilité de l'indifférence dont on a déjà parlé antérieurement : c'est l'impossibilité d'abolir en nous le vouloir et, dans le vouloir, la direction, l'intention et le choix, c'est-à-dire l'orientation vers le futur qui nous oblige toujours à opter entre des possibles. Là est l'unique fondement sur lequel repose moins encore, comme on le croit, le fait de la valeur, que cette exigence de la valeur qui nous contraint, pour la découvrir, à la produire. C'est pour cela que celui qui ne prend pas parti pour la valeur ne peut pas rester

neutre, il faut qu'il se retourne contre elle. Ne pas accepter de la reconnaître, ce n'est pas seulement la nier, c'est la combattre. Tel est le sensde la maxime célèbre : « Celui qui n'est pas pour moi est contre moi ». Ainsi, de même que la négation du bien ne peut pas être la neutralité, mais est déjà le mal, de même la négation du mal n'est possible que dans la mesure où on a raturé le mal au nom du bien et pour préparer son avènement.

En réalité toutes les différences de qualité, toutes les oppositions de contraires, sont inséparables de l'intervention de la subjectivité, c'est-à-dire de la sensibilité et de la volonté. C'est seulement là où la science commence que les contraires s'évanouissent. Il n'y a rien pour elle de bien ni de mal, de beau ni de laid, bien que la science suppose l'opposition du vrai et du faux, qui pourtant appartient elle-même à la logique plutôt qu'à la science : et il y a une science vraie des erreurs de l'humanité, comme de ses crimes, et de toutes ses aberrations. On peut aller jusqu'à dire que ce refus de choisir, ce refus de juger des choses par rapport à un repère privilégié qui caractérise la science, abolit aussi l'opposition de tous les autres contraires, comme on voit la différence qualitative entre le froid et le chaud s'abolir dans l'échelle des températures, la différence qualitative entre le haut et le bas dans la relativité de tous les lieux, etc.

Ainsi le mal qui est négatif à l'égard du bien et qui souvent a été défini par une substitution du néant à l'être, est lui-même positif si on considère dans la volonté non pas le terme vers lequel elle tend, mais l'acte même par lequel elle y tend. Ce qui veut dire que le bien et le mal, comme tous les contraires, n'ont de réalité que dans la conscience, ou encore dans leur rapport à la sensibilité ou à la volonté : mais alors l'un et l'autre sont positifs. Objectivement le noir peut être l'absence de toute lumière, mais subjectivement il n'est pas le non-blanc, il est aussi positif que le blanc. De même l'erreur ou la faute peuvent manquer le vrai ou le bien. Dans l'une et dans l'autre, il y a une affirmation, une action aussi positives que celles qui engendrent le vrai ou le bien.

Il n'y a donc de neutralité ou d'indifférence que de l'objet, mais qui permet de le considérer comme capable de prendre une valeur positive ou négative selon que le sujet trouve en lui un

obstacle ou un moyen par lequel il se réalise. Et, bien qu'il y ait toujours ambiguïté entre les deux termes et que l'obstacle puisse devenir moyen et inversement, on voit sans peine pourquoi l'objet peut être considéré comme un symbole du bien ou du mal en vertu de sa liaison naturelle avec un acte ou un état de la conscience que tantôt il favorise et tantôt il empêche.

Les deux acceptions de l'expression valeur négative

L'expression de valeur négative est évidemment une expression impropre, car si la négation de toute valeur n'est pas une simple indifférence à l'égard de la valeur, elle ne peut pas être à plus forte raison une valeur nouvelle. La négation même que l'on peut faire au nom d'une valeur particulière de valeurs plus hautes auxquelles elle refuse de se subordonner et dont elle prétend occuper la place suffit à la disqualifier, à lui ôter son caractère de valeur et à en faire une ennemie véritable de la valeur. Car il ne faut pas oublier qu'il y a dans la valeur que l'on appelle négative une intention qui est dirigée contre la valeur elle-même. Aussi serait-il préférable de parler d'*anti-valeur*, ou de *contre-valeur* que de valeur négative (un changement de signe n'a plus de sens là où on a affaire à un acte positif qui décide du oui ou du non). Cependant si la valeur est toujours impliquée de quelque manière dans chaque pensée et dans chaque action, on peut concevoir que la négation de certaines valeurs que l'on avait jusque-là reconnues puisse nous ouvrir un chemin vers quelque valeur nouvelle. Mais les premières n'ont pas perdu pour cela leur positivité qui est intégrée plutôt qu'abolie dans celle-ci : il arrive seulement que la négation devienne, par l'usage qu'on en fait, l'origine et le moyen d'une valeur qui la suppose et qui la dépasse.

Mais peut-être faut-il insister sur un sens tout différent que l'on semble donner aujourd'hui à l'expression valeurs négatives. On ne se contente plus en effet de les considérer comme des moyens d'accès vers les valeurs positives. C'est dans la négation en tant que telle que l'on se complaît et que l'on semble placer les valeurs véritables. Ainsi il semble que la douleur, l'aptitude à la ressentir, la faute, la faculté moins encore de s'en repentir que de la commettre, le désespoir, comme un témoignage que nous portons contre un monde où nous ne saurions trouver aucune place, expriment une sorte d'acuité de la conscience qui fait que l'on méprise, en comparaison, tous les biens qui nous donneraient la paix et le repos. Ce sont là les ennemis mêmes que l'on ne cesse de poursuivre. On leur reproche une sorte de tiédeur et même de fadeur, comme si la vie elle-même ne méritait d'être vécue que dans un déchirement.

Il n'y avait pas de valeurs négatives pour les classiques : elles étaient autant de maux dont l'âme pouvait être accablée, et qu'ils éprouvaient aussi intensément que les modernes, mais dont il s'agissait pour eux de se délivrer.

C'était le privilège des romantiques, comme des modernes, de leur accorder une valeur propre, et quelquefois exclusive : ce que l'on observe aujourd'hui dans l'inquiétude ou dans l'angoisse. Peut-être suffit-il de dire qu'il se cache en elles une préoccupation et peut-être même une anticipation des valeurs réelles, mais à condition que nous soyons capables de les dominer et de les convertir. De même que la négation peut être définie comme étant le moyen ou le chemin de l'affirmation, l'incertitude est une aspiration vers la certitude, l'erreur un aiguillon dans la poursuite de la vérité, l'inquiétude une recherche de la paix intérieure, la souffrance une épreuve de la joie, la faute elle-même une condition de la purification et du rachat. Et l'on s'aperçoit alors, contrairement à ce que pensait Schopenhauer, que la satisfaction de la conscience, loin d'être un équilibre retrouvé, c'est-à-dire un état zéro, contient en elle toute l'énergie des états qu'elle a surmontés, la délivre au lieu de l'amortir et lui donne alors tout son emploi (1).

Signification de la privation

Les observations précédentes nous permettent d'introduire ici la distinction que faisaient les Anciens entre la négation et la privation. Car, bien que la négation comme telle fasse du néant ou du mal un véritable rien par rapport à l'être ou au bien, toutefois le rien ne peut pas être obtenu, puisque la démarche même qui y tend est elle-même une démarche réelle et que l'on n'abolirait pas à son tour sans contradiction. Elle essaie de nous soustraire à l'être et au bien et de nous en *priver*, bien qu'elle les requière pour nous en séparer. La privation n'est donc pas seulement, comme le croyait Aristote, l'absence d'une chose qui appartient à notre nature telle que l'absence de la vision chez l'aveugle, par opposition à la négation qui est le manque de la vision en général par exemple chez la plante. Elle est encore un acte positif qui se réfère à l'objet même dont il nous prive en continuant à lui rendre hommage. Et, comme l'acte même par lequel je cherche vainement la ruine de l'être suppose l'être et, si l'on peut dire,

(1) Toutefois les contraires sont si étroitement liés que l'on peut concevoir une sorte de satisfaction éprouvée par la conscience dans le reniement de ses exigences les plus essentielles : tant la conscience a horreur de toute satisfaction où elle risquerait de s'endormir. C'est ce que l'on observe dans ce qu'on nomme aujourd'hui l'esthétique du laid, et d'une manière générale dans l'exaltation de toutes les valeurs dites négatives.

en fait partie, l'acte par lequel je fais le mal suppose le bien, au moins comme une idée qu'il cherche à démentir et à laquelle il participe encore par cette préoccupation axiologique qui l'anime et qu'il retourne contre son objet. Mais que l'on puisse retourner ainsi le sens d'une activité orientée vers l'être et vers la valeur, c'est le signe qu'elle les porte déjà en elle comme une liberté capable d'affirmer et de nier, mais qui est assujettie à affirmer encore cela même qu'elle nie au moment où elle le nie. C'est qu'on ne s'échappe pas de l'être ni du bien ; et celui qui le tente s'en rend solidaire dans l'acte propre par lequel il cherche à s'en priver. Car cet acte même inscrit dans l'être la volonté du néant, il suspend au bien la volonté du mal ; il renverse notre position par rapport à l'être et au bien, loin de nous en affranchir. Le mal véritable est donc bien toujours une privation, mais une privation qui ne peut pas être réalisée et qui n'est un mal que dans la mesure où elle est consentie, désirée et voulue.

Passage de la négation à la destruction

Ainsi on voit que le non-être, s'il n'était pas contradictoire de le poser, ne serait pas le mal, mais il serait indifférent à la fois au mal et au bien, comme l'obscurité qui ne comporte ni ombre ni lumière, ou le silence qui n'est ni le mensonge ni la vérité. Mais l'obscurité ou le silence peuvent être cherchés et utilisés par une volonté mauvaise, et cette volonté mauvaise elle-même, on ne dira pas qu'elle est une absence de volonté, mais une volonté de mal faire. L'ignorance elle aussi n'est un mal que quand elle est un aveuglement où l'on se complaît et dont il serait possible de se défaire. Autrement, il arrive qu'elle puisse être un bien conditionnel, ou tout au moins le moyen d'un bien, en laissant à la conscience plus de simplicité, en lui permettant de retrouver cette spontanéité originaire qui a plus de profondeur que l'instinct et que trop souvent la connaissance dissimule ou tarit. De telle sorte qu'il y a un bon et un mauvais usage de l'ignorance elle-même. Au lieu que l'erreur

est toujours un mal, non seulement parce que la volonté y contribue toujours de quelque manière, mais parce qu'elle est, non pas la vérité absente, mais l'affirmation comme vérité de la négation de la vérité.

Le mot même de faute évoque d'abord une sorte de manque, un manque à bien agir. Mais cette définition n'épuise pas la nature de la faute. Nous savons que notre activité ne chôme jamais, de telle sorte qu'elle est toujours créatrice ou destructrice à l'égard de quelque bien réel ou possible. De même, nul ne peut dire que la douleur n'est rien de plus que la négation du plaisir. Nous savons tous à quel point la douleur est positive : et cela est si vrai que c'est du plaisir même que les pessimistes ont voulu faire une simple négation de la douleur. Mais nous ne pouvons pas dissocier la douleur de l'intention de nuire, que nous considérons comme inséparable de la cause qui la produit, et que nous assimilons à une volonté cruelle, souvent bien injustement. De la même manière, nous ne dirons pas du laid qu'il est la beauté absente, mais qu'il est la beauté bafouée et humiliée. La beauté s'y trouve encore présente, mais tous ses caractères sont tournés en leurs contraires par une sorte de dérision où, même quand elle est le fait de la créature, nous nous plaisons à imaginer l'action de quelque démon. On ne dira pas non plus de l'amour-propre qu'il est une absence d'amour, mais un amour exclusif de soi, qui se tourne contre l'amour d'autrui, ni de la guerre qu'elle est l'absence de la paix, mais une destruction de la paix et des bienfaits de la paix.

SECTION VI

NÉGATION ET DESTRUCTION

Le mal ou la volonté de détruire

C'est parce que la valeur implique toujours un consentement et un engagement, une démarche positive et créatrice, qu'elle

appelle toujours aussi la possibilité non seulement d'un refus, d'une abstention, mais encore d'une démarche négative et destructrice. On voit ici clairement comment cette opposition des contraires exprime au cœur de la théorie des valeurs une création de la liberté elle-même. On peut sans doute essayer de distinguer entre deux attitudes différentes : l'une qui est simplement négative qui consiste à ne pas faire, à renoncer et à attendre, c'est le refus de l'engagement ; l'autre qui est destructrice : c'est celle qui consiste à haïr la valeur et à la combattre (ce qui est une sorte de combat de l'être contre lui-même, qui n'est possible que parce qu'autrement l'être ne serait pas notre être, c'est-à-dire un être que nous sommes libres d'assumer ou de récuser). Et, bien que l'on puisse considérer déjà comme une forme du mal l'attitude simplement négative précisément parce qu'elle abandonne la cause du bien, c'est la seconde seule qui constitue l'essence radicale du mal précisément parce qu'elle retourne contre l'être lui-même la puissance qu'elle en a reçu.

Aussi ne faut-il pas s'étonner que dans l'opposition du bien et du mal, le bien se présente toujours sous un *aspect constructif* et le mal sous un *aspect destructif*. Telle est la raison pour laquelle l'image même de la volonté mauvaise est toujours cherchée dans le meurtre qui abolit la vie considérée non seulement dans ce qu'elle est, mais dans les possibilités qu'elle contient, soit qu'il s'agisse du meurtre d'un autre, soit qu'il s'agisse du meurtre de soi-même. Ce qui est une sorte d'illustration de la maxime que nous venons d'énoncer (1). Toutefois, il importe de l'appliquer

(1) Mais il ne suffit pas de considérer le pouvoir qu'a tout homme d'ôter la vie à son semblable, ce qui en mettant l'existence de chacun à la merci de l'autre, les égalise selon une remarque de Hobbes. Car on voit que les Hindous ne consentent même pas à la destruction de l'animal, toute destruction de la vie étant pour eux une espèce de meurtre. Et on ne peut la défendre que dans la mesure où l'on considère la destruction de certaines formes d'existence inférieures comme la condition de certaines formes d'existence supérieures, c'est-à-dire qui sont elles-mêmes le véhicule des valeurs spirituelles les plus hautes. Mais il y a peut-être dans le mal une volonté de détruire qui va au delà de la vie elle-même, qui s'étend à toutes les œuvres de l'homme comme à tous ces édifices que la nature est capable de construire et qui sont ses plus parfaites réussites.

avec assez de délicatesse pour que l'on puisse compter au nombre des valeurs positives toute forme de destruction qui est la condition d'une création plus haute, en particulier la destruction du mal, qui est la négation d'une négation, bien que celle-ci paraisse souvent elle-même avoir un visage positif. On le voit bien par l'exemple de l'indignation qui, quand elle se tourne contre le mal n'est négative qu'en apparence ; c'est une exigence de positivité ou, comme on le voudra, une positivité redoublée. On peut dire d'une manière générale que, quand le bien paraît détruire, ce sont les œuvres du mal et que, quand le mal paraît édifier, c'est toujours sur des ruines.

Le mal ou la volonté d'abaisser ou de corrompre

Toutefois, la volonté du néant participe en quelque manière de l'être dans lequel elle puise le pouvoir même d'agir et, en ce qui concerne son objet même, elle n'a pas plus la puissance de l'anéantir que de le créer. Ainsi la volonté s'exerce toujours, non pas proprement entre l'être et le néant, mais entre les deux extrémités de l'échelle des valeurs, de telle sorte que le mal consiste seulement à préférer les choses inférieures aux choses supérieures, c'est-à-dire à renverser l'échelle des valeurs, à mettre les choses supérieures au service des inférieures, ce qui est, sous l'apparence de l'objectivité, la signification du matérialisme. Aussi le matérialisme n'est jamais considéré dans le langage populaire comme une doctrine purement théorique ; on emploie le mot d'une manière presque inévitable pour désigner une préférence accordée aux désirs qui dépendent du corps sur les désirs qui le dépassent. Car la volonté d'anéantir, quand l'être est considéré sous l'aspect de la valeur, se présente sous la forme de la volonté de corrompre : c'est une volonté positive de destruction que celle qui s'acharne à diminuer l'existence d'un autre en empêchant ou en retardant la réalisation de ses propres possibilités, ou à l'abaisser,

c'est-à-dire à l'obliger, soit en l'humiliant, soit en le pervertissant, à descendre l'échelle des valeurs (1).

La haine de la valeur

On comprend donc comment le mal suppose le bien et est pour ainsi dire l'ennemi intérieur qui le ronge. C'est parce que le mal n'invente rien qu'il suppose le bien, qu'il le hait et qu'il cherche à l'anéantir. De telle sorte que toutes les formes du bien font naître des formes corrélatives du mal : ce qui est une des lois les plus profondes de l'univers spirituel et qu'on a tant de peine à comprendre. L'homme le plus bienfaisant fait naître une haine proportionnelle aux bienfaits qu'il répand ; le mal n'est pas inventif, mais il suit le bien à la trace et ne le lâche pas plus que son ombre. Inversement celui qui hait le mal et qui cherche à le détruire témoigne par là de l'amour qu'il a pour le bien et de sa propre volonté créatrice. Mais il arrive encore que celui qui s'est élevé assez haut passe au milieu du mal en l'obligeant sans cesse à reculer, mais sans avoir besoin de le percevoir ni de le combattre.

Ne négligeons pas enfin, pour confirmer cette liaison impossible à rompre entre le mal et le bien qu'il cherche à détruire, qu'il est inévitable que le mal finisse par se détruire lui-même, soit par la réaction qu'il suscite, soit par le principe de destruction qui est en lui et qui doit l'ensevelir sous les ruines même qu'il provoque. C'est ce que marque bien Whitehead (par exemple pp. 115-116, du *Devenir de la Religion*).

Cependant, si le mal peut être défini comme la haine de la valeur, on demandera comment cette haine est possible : mais on observe qu'il n'y a amour que là où il y a liberté, de telle sorte que l'amour n'est amour que s'il peut se refuser ou se donner et que,

(1) On pourrait dire que le mal doit être défini de la même manière dans ma conduite à l'égard de moi-même. Cependant ici un autre facteur intervient. Car l'amour-propre trouve une source misérable de satisfaction et même d'orgueil dans la puissance même que j'ai de m'avilir.

quand il se refuse, il produit son contraire, c'est-à-dire la haine et non point l'indifférence. On sait depuis longtemps que la haine n'est donc rien de plus qu'un amour envieux, irrité et impuissant.

Le mal en tant qu'il érige en absolu la participation séparée

Cette haine de la valeur exprime la possibilité pour le moi particulier de s'ériger lui-même en absolu, ce qui est l'effet et pourtant la négation de sa propre participation à l'absolu. Toute volonté mauvaise est une volonté qui se complaît à accuser son indépendance et sa séparation, en croyant par là relever sa puissance. On ne la confondra dans aucun cas avec un simple retour à la nature qu'elle ne paraît invoquer que pour mieux bafouer l'aspiration spirituelle dont la nature est le véhicule, mais qui la surpasse toujours. En disant que le mal n'est rien de plus que la volonté d'empêcher le bien ou de le détruire, on confirme qu'il est impossible de lui donner un corps, ou même un être propre, distinct de la volonté qui le produit. C'est là une véritable idolâtrie à laquelle nous incline naturellement la tendance objectivante de la conscience. Mais l'essence d'une volonté mauvaise, c'est seulement de prétendre faire un absolu de l'acte de participation en le retournant sans cesse contre son origine.

Le mal en tant qu'il est l'ennemi de toutes les formes possibles de la participation

On pourra prétendre que les observations que nous faisons sur le mal et qui le subordonnent à un acte du vouloir ne s'appliquent qu'aux valeurs morales. Mais, outre qu'il n'y a peut-être pas de forme de valeur qui n'ait un rapport au moins analogique ou symbolique avec les valeurs morales, on peut observer que, jusque dans les valeurs que l'on considère à tort comme objectives, il existe une attitude de l'attention et du vouloir s'appliquant tantôt à ce qu'il y a de positif dans la participation et qui, dès

que nous le découvrons, contribue encore à nous enrichir, et tantôt à ce qu'il y a de limitatif en elle et où nous pouvons nous complaire pour rabaisser dans le monde et en nous-même la signification de l'être et de la vie.

Toutefois, on ne peut pas se contenter de dire que le bien réside à l'intérieur de la participation dans tout le positif à quoi on participe et le néant dans tout le négatif que la participation exclut. Car le mal s'élève contre tous les modes de la participation réalisée et déjà contre le phénomène même en tant qu'il est l'expression de l'existence. Mais ce n'est pas le phénomène qu'il vise, c'est l'existence et, au delà de l'existence, l'essence même qu'elle réalise. Cependant il n'a d'arme que contre l'existence et d'abord contre le phénomène dans lequel elle s'incarne. Or, c'est là la marque même de son impuissance. Il éprouve déjà une satisfaction à refouler l'existence dans la possibilité et son ambition serait de détruire le possibilité elle même : mais comment y parvenir ? Telle est la raison pour laquelle le mal est toujours accompagné de tristesse ; car la possibilité ne cesse de lui échapper ; en elle il sent le bien toujours prêt à renaître avec l'affirmation de l'existence et de la vie.

Il est donc tout à fait faux de dire que le mal est une négation : il est dans tous les cas, ce qui est beaucoup plus grave, l'être d'une négation, c'est-à-dire l'être d'une volonté positive de nier ou de détruire.

Contradiction inséparable du mal

Il ne suffit pas de dire que le bien est positif dans tous les sens, au lieu que le mal est toujours négatif, restrictif et destructif dans ses effets, bien qu'il soit toujours *positif dans la volonté même de nier, de restreindre ou de détruire.*

Mais il y a toujours dans le mal un double aspect positif et négatif. Car ce refus même de l'être, il faut que la liberté puisse

l'inscrire dans l'être, ce qui donne au mal un caractère contradictoire et en fait toujours le scandale du monde (1).

On a toujours senti qu'il y a dans le mal une sorte d'absurdité et comme d'impossibilité logique. Telle est la raison pour laquelle le mal paraît résister sans doute à tous les efforts par lesquels on cherche à le comprendre ; il est, comme le voulait Lachelier, ce qui ne peut ni ne doit être compris et il ne faut pas s'étonner que les mots de *mal* et d'*absurde*, soient si souvent rapprochés l'un de l'autre par la pensée contemporaine. C'est qu'il y a sans doute une contradiction qui est inhérente au mal et qui s'exprime de différentes manières.

1° Par la volonté d'introduire dans l'être même cette destruction qui est la négation même de l'être, c'est-à-dire d'instituer le mal dans l'être ;

2° Par cette volonté de détruire réalisée par un être qui n'est pas détruit par lui-même et qui cherche même à régner sur les ruines de l'être, mais qui, à la limite et pour ainsi dire en poussant à l'extrême cette volonté de tout détruire, la tourne contre lui-même de telle sorte pourtant, comme l'a bien vu Schopenhauer, que c'est son être encore qu'il affirme dans sa propre volonté de ne pas être ;

3° Le mal, dira-t-on, est moins peut-être haine de l'être que haine de la valeur. Il ne cherche à détruire l'être que dans la mesure où l'être est la condition et l'instrument de la valeur. Mais il est impossible qu'il ne regarde pas lui-même comme une valeur cette destruction de toutes les valeurs à laquelle il s'efforce. L'inversion de la valeur est encore une valeur. C'est en cela que consiste proprement ce qu'on appelle diabolisme (2).

Si naître à l'esprit, c'est naître aussi à la valeur, il est vrai que

(1) Cf. L. Lavelle *Le Mal et la souffrance*.

(2) On a fait des remarques parallèles en ce qui concerne l'indifférence quand elle devient l'objet d'une volonté qui considère comme la suprême valeur un scepticisme absolu où toutes les valeurs sont également méprisées.

le mal est dans l'esprit lorsqu'il se renie, lorsqu'il se retourne moins contre l'être lui-même que contre la valeur qui le justifie : il est moins la destruction de l'être que *la dissociation de l'être et de la valeur ;* il est l'être même luttant contre la valeur qui est sa propre raison d'être. Ainsi, le mal radical qui réside sans doute dans la volonté non pas du néant, mais d'anéantir, adhère encore à l'Être par cette volonté même qui le suppose et au Bien par la possibilité d'opter qui est en elle et sans laquelle l'alternative du bien et du mal serait dépourvue de sens.

CHAPITRE III

LE LIEN ENTRE LES DEUX TERMES DE L'ALTERNATIVE

SECTION VII

LE MAL ET LA NATURE

Faut-il dire que le mal est sans raison mais qu'il n'est pas sans cause ?

Si le mal a sa source à l'intérieur de la liberté elle-même et s'il réside dans un acte négatif ou privatif qui permet de l'opposer au bien comme son contraire, il faut encore nous demander comment cet acte est possible et pourquoi la liberté, qui est le pouvoir d'opter, opte elle-même en faveur du mal. Mais c'est dire qu'il peut y avoir des raisons de nier comme il y a des raisons d'affirmer ; et alors peut-on éviter que le mal lui-même soit justifié et par conséquent intégré au bien ? Dirons-nous que le mal, c'est ce qui est précisément sans raison, comme Lachelier nous invite à le faire (1) ? Est-ce donc que le mal est seulement de l'ordre du fait pur, ou encore ce qui échappe à la raison, soit par une défaillance de la volonté, soit par la contingence de l'événement ? Mais qu'il puisse y échapper, c'est là le problème, et même l'unique

(1) On trouve déjà dans saint François de Sales (*Amour de Dieu*, p. 224) : « Il ne faut pas penser qu'on puisse rendre compte de la faute que l'on fait au péché, car la faute ne serait pas péché si elle n'était sans raison. »

problème. Car le bien n'est pas un problème, il est la solution du problème du mal. Il semble toujours que, par opposition au mal qui constitue pour nous un scandale et que ni l'intellect ni la volonté ne peuvent ratifier, le bien soit l'objet même de cette affirmation que le mal rend impossible, d'une affirmation, il est vrai, qui est celle d'une idée, d'un idéal, qui a un caractère purement spirituel, mais qui n'a de signification que pour représenter la fin vers laquelle nous tendons et qui oblige notre action à la réaliser.

Qu'il y ait une absurdité inhérente au mal, c'est ce que soutiennent également l'intellectualisme, qui montre que le mal réside toujours dans une rupture sur quelque point de la cohérence de l'être, et aussi un certain utilitarisme optimiste pour qui le mal se retourne toujours à un certain moment contre son auteur et qui pense qu'il y a toujours dans le mal plus de sottise que de perversité.

Mais si le mal est identifié avec l'absurde ou l'inintelligible, il faut donc qu'il y ait un divorce possible entre la liberté et la raison ou encore que la liberté puisse se décider contre la raison. C'est dire par conséquent qu'il y a en nous un être irrationnel auquel la liberté est capable de céder. Mais un tel être est-il encore nous-même ? Et comment accepte-t-elle de s'y assujettir ? Il semble qu'il faudrait dire alors du mal qu'il est sans raison, mais qu'il n'est pas sans cause. C'est que nous ne pouvons pas considérer la liberté, indépendamment des conditions dans lesquelles elle s'exerce : or, ces conditions sont celles de la limitation qui lui est sans doute essentielle, et qui menace toujours de l'emprisonner dans le réseau du déterminisme.

Le mal ne réside pas dans la nature, mais dans un certain rapport de la nature et de la liberté

Nous ne pouvons limiter la puissance de la liberté qu'en l'associant à une non-liberté qui la limite, c'est-à-dire à une matière

ou à une nature. Cependant la matière comme telle devrait être considérée comme étrangère au bien et au mal parce que toute détermination matérielle s'effectue par le dehors, au lieu que la distinction entre le bien et le mal s'effectue toujours par un acte intérieur qui est constitutif de la conscience.

Beaucoup de philosophes, il est vrai, sont inclinés à penser que le mal réside dans une matière ou dans une nature, qui en forment l'essence même. Il y a un pessimisme pour qui le bien est un effort destiné à combattre le mal ou seulement à remonter la pente selon laquelle il ne cesse de nous entraîner. Ce pessimisme implique une sorte de malédiction sur la nature et méconnaît que la nature prise en elle-même demeure indifférente aussi longtemps que l'esprit ne s'en est pas séparé. A ce moment-là seulement l'alternative du bien et du mal commence à se poser.

Il semble donc qu'il soit inutile de reprendre le problème de savoir si le bien résidait dans une disposition naturelle de notre spontanéité dont le mal est la corruption, comme le pensait par exemple Rousseau, ou si le mal au contraire est primitif et le bien une victoire que nous devons sans cesse remporter contre lui. Car, d'une part, l'opposition du bien et du mal ne peut pas se réduire à une opposition entre deux conceptions différentes de notre nature, mais réside dans la liberté même, en tant qu'elle est un principe d'indétermination qui rend possibles deux usages différents de cette nature. Et d'autre part, si le mot de nature désigne une spontanéité inséparable de l'instinct et de l'habitude et qui en forge tous les mécanismes, on peut penser que c'est parce qu'il y a au fond de nous une spontanéité proprement spirituelle tendue vers les formes les plus hautes de la valeur, qui crée dans la nature ses propres conditions d'existence comme des moyens à son service par lesquels elle cherche sans cesse à se promouvoir.

Il est vrai que ces moyens deviennent aussi capables de capter l'esprit et de l'asservir. Ainsi la nature peut toujours devenir pour lui un obstacle, mais un obstacle n'est pas un mal : car il peut

tantôt la faire céder et tantôt l'obliger à se tendre pour le surmonter ; c'est là ce qui arrive pour tous les maux que nous attribuons à la nature et qui violentent notre sensibilité, la douleur, la maladie, la pauvreté, la laideur, et la mort elle-même en tant qu'on la craint comme l'interruption de notre progrès spirituel et de notre société spirituelle avec les êtres que nous aimons. Le mal réside donc dans l'emploi que nous faisons de ces conditions que la vie nous impose, et non pas dans leur présence toute seule. Et tout le monde sait qu'il n'y a point de malheur extérieur qui ne puisse être changé en un bien intérieur, tandis que la possession de tous les biens de la fortune nous crée d'immenses devoirs et peut devenir l'occasion de notre corruption spirituelle.

Toutefois, bien que le mal ne puisse jamais être situé dans la nature, il y a toujours dans la nature la racine de tous les maux, quand la volonté, au lieu de chercher à les guérir ou à en faire le moyen de notre ascension spirituelle, les aggrave ou dégrade l'esprit pour en faire leur esclave.

Le mal qui semble venir de la nature doit donc être accepté comme inséparable de notre existence et combattu dans la mesure où il la limite. En ce sens on peut dire qu'*il n'est dans le monde que pour que nous l'éliminions*. Il ne peut jamais l'être tout à fait, mais il faut qu'il soit toujours possible de le convertir en bien.

Le mal et l'existence séparée

C'est donc bien dans sa liaison avec la liberté que le mal apparaît ou que les bornes où la nature nous enferme se changent elles-mêmes en mal. Ces bornes mêmes sont en effet le seul moyen qui permette d'expliquer pourquoi la liberté peut choisir le Mal et délaisser le Bien. Car ce sont ces bornes qui font de moi un être séparé dont le destin devient jusqu'à un certain point, du moins en apparence, indépendant du destin de l'univers et qui, lorsqu'il rencontre d'autres êtres séparés, entre en concurrence

avec eux et peut penser qu'il triomphe lui-même de leur propre abaissement. Être libre, c'est pouvoir se préférer aux autres, et même se préférer au monde. C'est pouvoir céder à ce mouvement de la nature qui, à l'étroit dans les bornes qu'elle nous impose, pense les dépasser, en rendant plus étroites encore celles où les autres se sentent resserrés à leur tour, en cherchant à les opprimer et même les anéantir comme si c'était là la condition de notre propre accroissement.

Mais le mal va au delà : il a son origine dans la conscience que nous avons de notre existence propre, dans la jouissance que nous avons à affirmer une liberté que nous confondons avec l'indépendance et dont les témoignages sont pour nous plus sensibles dans le non que dans le oui. Et il ne faut pas s'étonner que la liberté possède un tel pouvoir, car si elle ne le possédait pas, elle ne serait pas, dans la sphère même de l'existence subjective, une participation réelle de la puissance créatrice : pour qu'elle le soit, il faut qu'elle puisse devenir le premier commencement d'elle-même et retourner contre le reste du monde l'activité qu'elle a reçue en aspirant à se suffire. Tel est déjà le mouvement primitif de l'instinct ; et il faut que la liberté puisse y consentir pour que la démarche même par laquelle elle en change le sens soit un pur effet de son choix, c'est-à-dire procède de son propre fonds.

La douleur dans la nature et sa relation avec la liberté qui en dispose

Le propre de la nature, c'est, semble-t-il, de nous révéler le mal sous les espèces de la douleur. Mais nous savons si bien que le mal réside seulement dans un acte de la volonté que nous cherchons toujours à expliquer la douleur par quelque faute, et quand nous n'y réussissons pas, nous disons de la douleur qu'elle est injuste, c'est-à-dire un mal moral et non pas physique.

Mais nous savons aussi que les hommes, au lieu de chercher toujours à abolir la douleur, visent aussi à la produire : car les

maux qui proviennent de la nature sont toujours moindres que ceux que l'homme y ajoute. Avec la seule crainte de la souffrance, qui est au cœur de chaque être, il n'y a rien qu'on ne pense pouvoir en obtenir. La souffrance que l'homme subit en vertu des lois de l'univers n'est elle-même un mal que lorsqu'elle nous affaiblit et nous décourage, mais la souffrance que l'homme impose à l'homme, non point pour l'améliorer en l'éprouvant, mais seulement pour l'opprimer et marquer qu'il est à sa merci, voilà un mal véritable, non plus un mal que je subis, mais un mal dont je suis la cause et que je fais subir à d'autres. Et si cette douleur qui remplit le monde et que les êtres ne cessent de s'infliger les uns aux autres n'est elle-même le mal, elle accompagne toujours le mal comme son ombre.

Le bien de l'âme, c'est aussi la joie de l'âme, et il arrive qu'elle devienne impossible en raison de la liaison de l'âme et du corps : mais il arrive aussi que la douleur fasse de l'ébranlement qu'elle donne à l'âme au moment où celle-ci la surmonte, le principe d'une joie plus mâle et plus forte. Ainsi la douleur elle-même peut devenir le principe de notre transfiguration spirituelle.

Il y a plus : la douleur n'est pas toujours le signe de notre imperfection. A mesure que la sensibilité s'affine, elle devient elle-même plus douloureuse. Quand la douleur n'est rien de plus que physique, elle peut être à la fois une source de bien ou de mal, soit que la volonté l'accepte pour la spiritualiser, soit qu'elle la repousse pour la maudire. Quant à la douleur morale, elle a sa source dans une certaine démarche de la volonté qui est une sorte d'hommage qu'elle rend à la valeur quand elle la voit violer.

Être mauvais ou être méchant

On nous proposera de dire qu'il y a un mal qui provient de la nature et un mal qui provient de la volonté, un mal qui réside dans l'essence même de l'être et un mal qui réside dans l'option qu'il ne cesse de faire.

Quand le mot désigne un état constant d'une chose ou d'un être, qui lui appartient en vertu de sa nature ou de son essence, alors, nous disons de

cette nature ou de cette essence qu'elle est mauvaise. On peut penser que c'est là le mal dans sa forme la plus profonde et la plus irréparable. C'est un mal dont il semble qu'il faille désespérer. Mais le mal n'est dans la nature que si l'on admet qu'elle tend vers lui comme si elle était douée de volonté ou qu'elle absorbe en elle la volonté sans que la volonté fasse effort pour s'en détacher ou, ce qui est proprement la méchanceté, comme si la volonté devenait sa complice et mettait la réflexion même à son service. Nous retombons alors sur la deuxième forme du mal. C'est dire qu'il n'y a de mal véritable qu'à partir du moment où la volonté commence à s'y intéresser et à prendre parti pour lui. Elle cherche dans la nature tout ce qui incline vers la séparation ou vers la destruction, s'y associe, l'aiguise et s'y complaît. La méchanceté trouve sa jouissance dans la souffrance et l'abaissement d'autrui. Elle est inséparable de la cruauté. Cependant la méchanceté ne se borne pas à ratifier une nature mauvaise : elle la dépasse et y ajoute. Elle la modifie et se change elle-même en une nature nouvelle. Car la nature porte toujours en elle la possibilité du bien comme du mal, du moins si on consent à en détacher la volonté, au lieu de l'absorber en elle. Il n'y aurait de mal radical dans le monde que si l'option de la volonté se produisait toujours dans le sens de cette nature dont on nous dit qu'elle est mauvaise : elle ne se distinguerait pas alors de la nécessité. Mais la méchanceté suppose une association, un consentement, une complaisance que la volonté assume à l'égard de certaines dispositions de la nature qui demeurent elles-mêmes indifférentes au bien et au mal aussi longtemps que la conscience ne se prononce pas pour elles ; et dans la manière dont elle les utilise, les infléchit ou les redresse, elle trouve le moyen d'en changer le sens et de les convertir.

SECTION VIII

LA CONVERSION SPIRITUELLE

Continuité ou rupture entre le désir et le vouloir

Dans le tout de l'homme, la nature et la volonté sont inséparables. Et peut-être même faut-il dire que le problème est moins de savoir comment on parvient à les unir que de montrer comment, au cours de notre ascension spirituelle, elles commencent, au moins en apparence, par se dissocier et par s'opposer. Car on ne saurait méconnaître que l'on ne peut concevoir dans l'homme ni un état de nature avec lequel notre volonté ne collaborerait pas, ni un

acte de volonté pure qui ne trouverait dans la nature aucune racine ni aucun soutien.

On le voit bien dans les rapports entre le désir et le vouloir qui mettent en présence deux thèses opposées. Ainsi, on peut concevoir que le désir s'affine ou s'approfondisse, qu'il se laisse pénétrer par l'intelligence et que la volonté en constitue seulement la forme la plus haute et la plus parfaite, comme la connaissance rationnelle, si on n'en faisait rien de plus elle-même qu'une expérience purifiée et transparente. Mais on peut accuser au contraire l'opposition entre le désir et le vouloir, comme entre l'expérience et la raison, et penser que la volonté réfrène les forces obscures du désir, comme la raison refoule les données des sens, afin que l'une et l'autre puissent substituer à la nature un ordre qui vient d'ailleurs. Il y a là une contradiction évidente entre un monisme et un dualisme de la nature humaine. Mais il semble que le dualisme accuse surtout les deux extrémités entre lesquelles se meut l'activité de la conscience, selon qu'on la considère dans l'humilité de ses origines ou dans cette conquête de sa propre autonomie qu'elle n'obtient que par degrés. Cependant il est impossible d'établir entre elles une rupture. Le monisme suit la conscience dans son développement et dans son ascension continue à travers toutes les étapes intermédiaires qui les séparent. Mais tout se passe sans doute comme si à un certain moment il y avait *conversion* ou changement de sens. Et il peut arriver que l'on discute à l'infini pour savoir si elle n'était pas préparée et pressentie par tout ce qui l'a précédée (on prend conscience tout à coup de ce que l'on désirait et de ce que l'on voulait déjà obscurément) ou si, comme saint Paul sur le chemin de Damas, il s'agit d'un brusque retournement où l'on brûle ce que jusque-là on avait adoré. Mais les deux interprétations dérivent seulement d'un changement de perspective qui trouverait une explication dans l'hypothèse de la participation que nous proposons, où le regard porte tantôt sur le moi qui participe et tantôt sur la réalité dont il participe. Dans le

premier cas, il semble poursuivre des fins qui lui sont propres et dans le second, les dépasser toujours. Cependant le mouvement par lequel il désire son propre bien n'est rien de plus que la limitation du mouvement par lequel il veut ce bien infini sans lequel son propre bien ne pourrait pas se soutenir, de telle sorte que c'est seulement en regardant au delà de lui-même qu'il peut se donner à lui-même la satisfaction de ses désirs les plus hauts.

Le passage des valeurs égoïstes aux valeurs désintéressées

C'est donc un problème de savoir si l'on passe des valeurs égoïstes aux valeurs désintéressées par un développement unilatéral ou par un brusque changement de front : mais il faut dire que l'ordre ascensionnel, s'il a l'égoïsme pour point de départ, nous oblige à élargir de plus en plus l'idée même de ce moi qui semble chercher seulement dans le monde tout ce qui est capable de le servir. Dès lors, cette ascension va faire éclater à un certain moment les limites du moi individuel et déterminer, soit dans une lente transformation qui a pu paraître insensible, soit dans un état de crise, une conversion telle que c'est dans le renoncement à lui-même, en tant qu'il est être fini et séparé, que le moi pourra réaliser sa véritable destinée spirituelle. Mais c'est le sens de notre activité tout entière qui se trouve alors profondément renouvelé : car nulle activité ne se justifiait jusque-là autrement que par le bénéfice que le moi était capable d'en tirer, au lieu que c'est le moi qui se justifie maintenant par l'activité à laquelle il participe. La même action qui se cherchait tout à l'heure par la possession se consomme aujourd'hui par le renoncement.

On peut présenter les choses d'une autre manière. On commencera par dire que la valeur naît du sentiment d'une convenance entre un objet déterminé et l'intérêt de l'individu comme tel, mais on reconnaîtra bientôt que ce n'est là pour ainsi dire que le signe sensible de la valeur. Et il se produit un renversement de

l'appréciation de la valeur à partir du moment où l'on s'interroge non plus sur ce qui présente de la valeur pour un individu, mais sur la valeur même de l'individu comme tel. Alors, c'est à la valeur que l'individu est subordonné, au lieu que la valeur était d'abord subordonnée à l'individu. Il semblait primitivement que c'était lui qui se donnait la valeur, mais il n'a de valeur maintenant que là où il se donne à la valeur.

La plus grande erreur, c'est de penser que les choses n'ont de valeur que par rapport à nous, c'est-à-dire qu'elles sont une sorte de projection de l'amour de soi sur le monde. Mais c'est le contraire qui est vrai. Aussi longtemps que règne l'amour de soi, la valeur des choses, comme leur réalité même, entre dans une perspective qui l'altère et la fausse. Et quand il cesse, au lieu de revenir, comme on pourrait le croire à l'indifférence, les choses surgissent devant nous avec un extraordinaire relief : elles nous apparaissent dans une lumière spirituelle qui semble nous découvrir leur existence et leur valeur pour la première fois.

C'est sans doute ce que Pascal avait en vue lorsqu'il montrait, à propos de la coutume, comment peut se produire le renversement qui, dans une existence livrée jusque-là à la nature, dont la volonté semble être devenue la complice, introduit un changement de sens où c'est l'esprit qui désormais nous éclaire et qui nous commande.

La conversion ou le renversement du pour au contre

On voit dès lors en quoi consiste l'essence de toute conversion qui oppose l'un à l'autre deux partis seulement et qui suppose une mise en jeu de la liberté et une option radicale, bien qu'elle se produise toujours dans le même sens, comme si, tournant le dos au déterminisme de la nature et des désirs, l'acte de la liberté ne pouvait se décider que pour l'esprit et pour la valeur et était incapable de revenir volontairement vers l'esclavage des sens.

L'homme a toujours senti que la découverte de la valeur qui est indiscernable de sa mise en œuvre est inséparable d'une

conversion de tous les instants. Cette conversion s'opère toujours de la même manière ; elle nous détourne de l'objet, du phénomène dans lequel nous avions mis jusque-là toutes nos complaisances. Elle est un *retour à la source*, c'est-à-dire à l'acte spirituel et créateur qu'il est impossible de retrouver sans du même coup y participer. Aussi peut-on dire qu'à l'origine même du problème de la valeur, il y a toujours une inquiétude, un doute sur le réel, tel qu'il est donné ou possédé. Non point que la valeur ne réside dans un don et une possession, mais il n'est possible d'y accéder que par une sorte de négation de l'immédiat, qui nous oblige à assumer l'acte même qui, après s'en être séparé, le rejoint et nous livre son secret. Toutefois il convient d'être prudent : car il y a une sorte de défi par lequel la liberté entend maintenir son indépendance à l'égard d'une exigence spirituelle où elle serait contrainte de céder à l'irrésistible attrait de la valeur. C'est par une initiative qui dépend d'elle seule qu'elle se conquiert elle-même sur la causalité naturelle : mais elle craint toujours de se donner de nouvelles chaînes et elle veut pouvoir lutter contre l'attrait spirituel comme elle luttait tout à l'heure contre l'attrait sensible. La liberté est l'acte par lequel le moi se constitue lui-même comme esprit : ce qui suppose de sa part un consentement qu'il doit être capable de donner, mais il faut qu'il puisse ne pas le donner, de telle sorte que la liberté laisse ouverte la possibilité d'un retour à la nature et que c'est la volonté de ce retour qui la corrompt en obligeant l'esprit à servir la nature, au lieu de s'en affranchir et de la surmonter (1). C'est alors qu'elle est proprement perverse : et c'est cette perversité inséparable des *abus* de la liberté, sans

(1) L'idée de conversion a été bien mise en lumière par M. Bastide qui, dans son livre sur la *Condition humaine, essai sur les conditions d'accès à la vie de l'esprit*, montre bien, d'une part, que la conversion réside dans un retour vers l'intériorité et, d'autre part, qu'il y a identité entre la vie intérieure et l'activité valorisante, c'est-à-dire hiérarchisante. Dans son livre sur *Le Moment historique de Socrate* le même auteur cherche à décrire dans Socrate le meilleur exemple d'une telle conversion. Le *Connais-toi toi-même* est destiné à produire une libération à l'égard de l'objet et de l'opinion : c'est un effort pour atteindre les valeurs spirituelles authentiques.

lesquels il n'y en aurait pas d'*usage*, qui a fait penser à un principe du Mal qui lutterait contre le principe du Bien et aurait à son égard une indépendance métaphysique véritable.

Toute perversion est perversion de l'ordre hiérarchique

Tous les possibles et tous les désirs qui les accompagnent, même les plus humbles, même peut-être les plus bas, contribuent à la totalité de l'être et de la vie et ils n'ont un caractère pervers que si, débordant au delà de leurs limites et de la place qui leur est assignée, ils prétendent envahir la conscience tout entière et subordonner des possibles et des désirs auxquels ils doivent servir de matière. Ainsi, l'ordre vertical ou hiérarchique est le seul qui, fixant le choix qu'à chaque instant nous devons faire, peut maintenir l'intégrité des forces du moi en leur imposant pourtant un caractère d'unité. C'est pour cela que la conscience doit monter sans cesse du pire au meilleur, mais en utilisant l'énergie du pire et pour ainsi dire en le transfigurant. Mais elle peut faire l'inverse : et c'est pour cela que toute perversion est une perversion de l'ordre, non seulement parce que les choses les plus basses viennent occuper la place des plus hautes, mais parce que les plus hautes s'avilissent jusqu'à leur servir d'instruments. Notre analyse ici s'applique d'une manière privilégiée à la valeur morale, bien que le rôle du choix soit plus apparent ici que partout ailleurs et que ce choix apparaisse presque toujours sous la forme d'une exclusion plutôt que d'une subordination. On pourrait la reprendre *mutatis mutandis* à propos de toutes les autres valeurs, en particulier de la valeur esthétique où on aperçoit mieux comment les formes les plus diverses du goût permettent de donner à la faculté esthétique tout son emploi, ce qui n'interdit pas d'introduire entre elles un ordre de subordination où l'exclusion n'aurait presque plus de place.

La conversion et la perversion comme deux contraires

La conversion et la perversion marquent donc admirablement l'intervention de la liberté dans la définition même du bien et du mal et l'impossibilité où nous sommes de considérer l'un et l'autre comme deux essences contradictoires entre lesquelles il n'y a ni liaison ni passage. Car la conversion et la perversion sont seulement deux attitudes contraires de la conscience où le propre de la conversion, c'est de faire du mal le moyen du bien, au lieu que le propre de la perversion, c'est de faire du bien le moyen du mal. Si le bien produisait toujours le bien et le mal toujours le mal, ce serait là un manichéisme dont nous ne pourrions pas nous délivrer. Ainsi, il faut que le bien puisse toujours être corrompu et le mal toujours racheté. Les suites mêmes du bien et du mal, en tant qu'on les considère comme de simples conséquences matérielles de l'un et de l'autre qui se produisent inéluctablement sans l'intervention de la volonté, ne sont bonnes ou mauvaises que par leur rapport avec un certain usage que j'en fais et qui leur confère un caractère de valeur qu'autrement elles n'auraient pas.

On voit maintenant que si la valeur réside toujours dans une certaine relation de subordination entre les différentes fins que l'activité humaine peut se proposer, la conversion peut être définie comme le renversement d'un ordre qui nous est imposé par la nature ou par la coutume pour lui substituer un ordre nouveau qui est l'ordre de l'esprit et l'œuvre de la liberté. Alors il est à lui-même sa propre fin et il change en moyens toutes les autres fins. La perversion se produit lorsque l'esprit, après s'être affranchi, se rabaisse lui-même au rang de moyen et emploie toutes ses ressources au service de cet ordre qu'il a surmonté et dont il constitue précisément le dépassement.

La conversion et le sacrifice

L'idée de conversion pourtant ne peut pas être séparée de l'idée de sacrifice. Et il faudrait donner une interprétation positive

du sacrifice qui fût inséparable non pas seulement de la conversion elle-même, mais de cette échelle hiérarchique que la conversion nous oblige toujours à gravir et dont elle nous invite à regarder toujours le sommet, alors que le simple effet naturel de la pesanteur nous obligerait malgré nous à la descendre (1).

Or, si toute valeur suppose des valeurs inférieures, les intègre et les dépasse, il est impossible pourtant qu'aucune valeur inférieure puisse être prise désormais comme une fin suffisante du vouloir ; et même il arrive qu'elle se change en mal dans la mesure où elle devient un obstacle à la réalisation d'une valeur supérieure. Dira-t-on alors qu'il faut qu'on la sacrifie ? On peut remarquer pourtant qu'une distinction peut être faite entre ceux dont la conscience demeure encore dans un état de conflit et de lutte et pour lesquels le sacrifice est ressenti comme tel, — car le désir subsiste dans l'âme qui regarde encore vers le bas, de telle sorte qu'elle doit renoncer au désir pour ne pas renoncer à son ascension spirituelle, — et ceux dont la conscience est apaisée et regarde tout entière vers le haut, de telle sorte que le désir inférieur prête encore sa force au désir supérieur dans lequel il est pour ainsi dire transfiguré.

La théorie de la valeur semble se déployer entre les deux extrémités de la jouissance et du sacrifice. La jouissance elle-même comporte une infinité de degrés depuis le plaisir physique jusqu'au contentement spirituel. Toutefois c'est toujours l'individu qui en est le sujet. Mais bien que cette satisfaction accompagne tous les modes possibles de la valeur, elle est tantôt l'objet de sa recherche et tantôt son effet. De même l'individu, qui était d'abord non

(1) Cette opposition entre les deux sens de l'échelle est en effet bien marquée dans l'opposition que Simone Weil établissait entre *la pesanteur et la grâce* et dont on peut dire qu'elle est infiniment plus éclairante que l'opposition entre le désir et le vouloir. Car la pesanteur elle-même nous entraîne et, en y cédant, c'est à notre spontanéité naturelle que nous pensons céder. Et pourtant, c'est en nous-mêmes qu'elle nous fait sentir ce poids dont nous voudrions nous affranchir. Inversement, la grâce nous sollicite comme un appel qui vient d'ailleurs et qui nous découvre pourtant notre pente la plus essentielle.

pas seulement l'arbitre de la valeur, mais encore la valeur suprême dont toutes les autres dépendaient, devient à son tour l'objet d'un jugement de valeur auquel il est lui-même soumis. A la limite, la valeur se mesure donc non plus par l'intensité de la jouissance mais par la puissance du sacrifice. Et, bien que ce sacrifice produise lui-même non point sans doute une jouissance où l'âme se complaît, mais une joie indiscernable de son accomplissement même, il est impossible de distinguer les uns des autres les différents échelons de la conscience selon l'ordre des satisfactions de plus en plus délicates qui leur correspondent ; il y a un point où se produit un renversement, où l'individu doit s'oublier pour se réaliser et se renoncer pour se satisfaire.

Le sacrifice comme étalon de la valeur

On peut dire que le désintéressement absolu est la marque propre du sacrifice. Mais il faudrait aller plus loin encore et montrer que dans le sacrifice mon intérêt propre est non seulement oublié, mais immolé. Car l'essence du sacrifice, c'est de faire de l'individu lui-même un moyen au service de la valeur, mais qui ne peut se réaliser que par elle. Aussi à la limite, et lorsqu'il met la valeur en balance avec son intérêt ou même avec sa vie, le sacrifice montre que c'est encore la valeur qu'il sert et que la douleur ou la mort qu'il accepte de supporter consomme son existence comme personne, au lieu de la laisser se prolonger comme une simple manifestation de la nature. On a déjà observé souvent que l'homme ne se bat que pour des idées, ce qui veut dire pour faire triompher des valeurs. Dans le combat, quelles que soient ses croyances métaphysiques, il engage sa vie tout entière. Aussi n'y a-t-il de guerre véritable qu'entre les hommes et non point entre les bêtes. Il ne suffit donc pas de dire que les guerres ont eu toujours des causes explicatives qui sont d'ordre économique. Celui qui se bat met en jeu dans la guerre toutes les valeurs spirituelles aux-

quelles il tient : autrement il n'accepterait pas de se sacrifier. Et le compromis le plus bas serait toujours désiré et accepté.

Loin de dire par conséquent, comme on le fait, que la valeur se mesure par l'utilité, il faudrait dire au contraire que la mesure de la valeur à laquelle je suis attaché réside dans la grandeur du sacrifice que *je suis prêt à consentir pour elle* et la mesure de la valeur réelle dans la grandeur du sacrifice *que je dois faire* pour elle. Le sacrifice est donc l'étalon de la valeur et la valeur suprême est ce à quoi je reconnais que je dois sacrifier tout le reste, y compris la vie elle-même.

On peut aller plus loin et dire que, quand on parle de sacrifice, c'est presque toujours des valeurs sensibles que l'on parle. Mais, à proportion que l'on monte dans l'échelle hiérarchique, l'objet du sacrifice réside dans une valeur de plus en plus haute. Et s'il n'en avait aucune, comment parlerait-on encore de sacrifice ? Or, il faut qu'il en ait une grande pour que l'on puisse parler de la grandeur du sacrifice. Cependant dans le sacrifice, il n'y a rien qui puisse être perdu : et le sacrifice n'est une perte qu'aux yeux de celui qui lui demeure extérieur et qui ne l'a pas encore consenti. Pour celui qui se sacrifie, tout ce que l'autre considère comme perdu est intégré, transfiguré et dépassé. C'est en ce sens que le centuple lui est toujours rendu. Mais pour cela, il faut qu'il ne songe jamais à rien retenir (1). Le sacrifice présente ce caractère de parfaite gratuité qui en fait non seulement l'image et la mise en œuvre de l'absolu, mais pour ainsi dire la présence même de l'absolu en acte en chaque point du monde. Telle est la raison pour laquelle, dans le sacrifice, la destinée du monde tout entier et non pas seulement celle de l'individu se trouve nécessairement

(1) On lira avec fruit le livre de M. Gusdorf sur le sacrifice où on voit comment l'homme qui se sacrifie abandonne toujours une possession qu'il a afin d'obtenir par cet abandon une élévation intérieure dont un tel abandon est la condition. Ainsi, le sacrifice porte en soi sa récompense. Il est la forme constante d'affirmation de la valeur : « Il domicilie ainsi les valeurs sur la terre. » Encore est-il nécessaire de reconnaître que le domicile est ailleurs, c'est-à-dire dans l'esprit, dont on ne peut pas dire qu'il appartient à la terre.

engagée. Mais ce que l'on sacrifie est toujours du domaine de l'existence. Le sacrifice est toujours destiné à sauver le monde, c'est-à-dire à permettre en lui l'incarnation de la valeur, bien qu'à la limite ce soit le monde lui-même, dans la suite de ses formes réalisées, qui apparaisse comme l'objet même d'un sacrifice perpétuel en faveur d'une valeur qu'il appelle sans cesse et qui le dépasse toujours. Et il ne faut jamais oublier que tout sacrifice n'est un sacrifice que de l'existence manifestée, mais un retour vers l'acte intérieur dont elle procède et qui lui donne sa signification.

SECTION IX

COMPLÉMENTARITÉ DU BIEN ET DU MAL

Le bien et le mal sont des complémentaires et non pas seulement des contraires

On a vu qu'il était difficile de sauvegarder la hiérarchie sans la réduire à l'accroissement, à la différence du plus et du moins. Cependant on a montré aussi que l'alternative du bien et du mal devait être maintenue, s'il est vrai que nous devons nous élever dans une ascension indéfinie des valeurs inférieures qui ne sont rien de plus que la nature elle-même au moment où notre activité commence à s'en emparer pour la faire servir aux besoins du corps, jusqu'aux valeurs supérieures où la relation est renversée et où il semble que l'esprit n'ait plus d'autre fin que l'exercice de son activité toute pure. Dès lors quand nous sommes parvenus à ce sommet il semble que nous ne pouvons plus que descendre et que le passage des valeurs supérieures aux valeurs inférieures constitue toujours une espèce de chute. Mais cela ne peut pas nous suffire. Car, outre qu'il y a une solidarité invincible de toutes les valeurs qui n'exprime rien de plus que l'unité de la valeur, on

peut dire que, dans cette sorte de descente, la valeur encore pénètre tous les plans successifs et introduit en chacun d'eux un aspect d'elle-même qui est irréductible, en rapport avec un aspect de l'être qui est capable de la recevoir. Ainsi, quand on considère le bien et le mal comme deux contraires issus de cette hiérarchie et qui correspondent aux deux sens différents dans lesquels elle peut être parcourue, selon l'ordre de l'ascension ou de la descente, encore faut-il ajouter que le bien et le mal ne sont pas seulement des contraires qui s'excluent, mais aussi des complémentaires qui s'appellent et sans lesquels le tout de la valeur ne trouverait pas à s'exprimer.

Ambiguïté inséparable de la liberté

Mais cette complémentarité peut se prendre en des sens bien différents. Il est vrai d'abord que s'il n'y avait que du mal, on ne pourrait pas le penser comme mal. S'il n'y avait que du bien, on ne le penserait pas comme bien. Par conséquent le bien et le mal sont solidaires comme les deux termes de toute relation. Quand on demande par conséquent pourquoi le mal existe, il faut répondre : c'est pour que le bien puisse exister. Car s'il n'y avait que du bien, le bien se confondrait avec le fait, avec la nature, il perdrait son caractère de bien et l'esprit n'aurait point de responsabilité dans sa production, il n'aurait plus besoin d'être préféré et voulu.

On voit donc pourquoi il faut nécessairement rejeter cette thèse, à savoir que la totalité de l'être étant neutre et indifférente, le bien et le mal sont complémentaires en ce sens qu'il y a dans le monde une quantité égale de biens et de maux qui ne cessent pour ainsi dire de se compenser. Idée que l'on applique quelquefois à chaque destinée humaine, comme l'a fait Azaïs dans un ouvrage que l'on a jugé ridicule et qui l'est en effet, moins peut-être par la pensée qui l'anime que par la manière dont il la

justifie. La thèse toutefois ne peut pas être admise, soit qu'il s'agisse de chaque existence, soit qu'il s'agisse de l'existence même du tout : les noms mêmes de *biens* et de *maux* indiquent suffisamment qu'il y a là une objectivation insoutenable dont on pense qu'elle peut être quantifiée, et de telle manière que l'être considéré dans sa positivité même représenterait le zéro de la valeur (1).

Il n'y a qu'une interprétation possible de la complémentarité des valeurs, c'est de vouloir qu'elle exprime cette ambiguïté inséparable de l'essence de la liberté considérée comme une pure puissance de choisir qui ne peut fonder la valeur que dans le parti qu'elle prend en sa faveur, ce qui implique qu'elle pourrait ne pas le prendre, de telle sorte qu'elle est toujours exposée et que, s'il serait contradictoire d'imaginer qu'elle connût soit la nécessité du bien, soit la nécessité du mal, elle connaît du moins la nécessité de sortir de l'indifférence et de faire soit le bien soit le mal sans pouvoir elle-même demeurer jamais neutre.

Ambivalence inséparable de chaque chose

Que la liberté produise ainsi l'ambiguïté du bien et du mal (que nous considérons ici d'une manière générale comme l'ambiguïté type que l'on retrouve dans toutes les espèces de valeur) cela éclate encore mieux si l'on réfléchit que le bien et le mal ne sont jamais pour elle des objets, puisqu'il n'y a point d'objet, si bon qu'il paraisse (comme l'a montré Kant) dont on ne puisse faire soit un bon soit un mauvais usage, et que les sentiments qui semblent les meilleurs ou les dons spirituels qui semblent les plus hauts peuvent être corrompus et pervertis et devenir les instruments de notre perte, alors que toutes nos passions et la pire

(1) Il n'y a donc rien de plus artificiel que la recherche de l'état comparatif des biens et des maux qui remplissent le monde à laquelle se livraient les philosophes de l'école d'Edouard de Hartmann : c'est là vouloir en même temps objectiver la valeur comme telle et accorder dans son appréciation un crédit absolu à la subjectivité.

misère même de notre âme peuvent devenir les instruments de notre salut.

Pourtant l'opposition entre le bien et le mal paraît si radicale que de chaque chose il semble que l'on puisse dire si elle est bonne ou si elle est mauvaise. Mais la réalité est plus subtile. Le bien et le mal sont noués l'un à l'autre dans tout l'univers, ils sont essentiels l'un à l'autre et présents dans chaque forme de l'existence par une sorte d'ambivalence d'où il s'agira de dégager le sens même que nous prétendons lui donner. Le bien et le mal, ce sont des possibles qu'il dépend de nous d'actualiser : et si chaque chose les recèle tous deux, c'est qu'elle n'est pour la liberté qu'une occasion de s'exercer, qui la tourne tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre.

Il n'y a pas de puissances du mal

Mais s'il est vrai qu'entre ces deux contraires il y en a toujours un qui possède un privilège, ou qui est une affirmation dont l'autre est la négation, il faut dire que le mal suppose le bien et même d'une certaine manière qu'il l'enveloppe. Il n'y a pas de mal tant qu'il n'y a pas aussi dans la conscience la pensée du bien que le mal contredit. Bien plus, on ne peut faire le mal qu'en pensant faire son bien par une sorte d'illusion ou de défi, ou de corruption intérieure (cf. Malebranche, *Traité de Morale*, Ire partie, chap. 3-15). L'extrémité du mal, c'est d'adorer le mal comme bien.

Enfin on ne peut pas se contenter de dire qu'il y a en chaque être des puissances du mal qu'il s'agira pour lui de refouler plutôt que d'exercer et que c'est précisément dans ce refoulement que consiste la véritable valeur. Car il n'y a peut-être aucune de ces puissances qui, mise en sa véritable place, ne contribue à la vie de l'esprit. D'une manière générale, aucune d'entre elles ne trouve sa justification que par le lien qu'elle soutient avec l'absolu, par la propriété qu'elle a de produire l'union plutôt que la séparation, par son action constructive et non point destructive. C'est pour

cela que le mal se reconnaîtrait inversement à ce triple signe qu'il est dans le relatif l'ambition de se suffire, qu'il jette les êtres les uns contre les autres, au lieu d'en faire des coopérateurs, qu'il détruit, au lieu d'édifier. Aussi ne peut-on pas parler proprement de puissances du mal, à moins que l'on entende par là, puisque les puissances, c'est la liberté qui en dispose, la subversion de la hiérarchie par laquelle elles se soutiennent les unes les autres, jointe à l'oubli de leur origine et de leur véritable destination.

L'engagement de la liberté

Il n'y a rien en nous, ni hors de nous, aucune chose, aucune puissance de la conscience qui ne puisse devenir la meilleure chose ou la pire. Et il ne faut jamais oublier la différence entre les vocations individuelles qui fait, contrairement à ce que croyait Kant, que le bien pour l'un peut être le mal pour l'autre. On pourrait dire que le mal réside toujours dans une volonté qui cède ou qui s'abandonne soit à l'opinion soit à la passion, contre le sentiment profond qu'elle a de la valeur à laquelle elle doit collaborer. Mais elle peut y céder tantôt par faiblesse et tantôt par complaisance. Et on dira d'une manière plus générale que le mal est toujours un échec à la valeur, soit par une sorte de retour, qui consiste toujours en une chute, à certaines de ses formes inférieures que la conscience avait déjà dépassées, soit, ce qui est plus grave, dans une utilisation volontaire des valeurs les plus hautes qui se mettent au service des plus basses (ce qui embrasse sans doute les formes du mal les plus subtiles et les plus raffinées).

Aussi est-ce une vue pessimiste que de soutenir que le bien réside exclusivement dans un sacrifice auquel le mal se refuse. Car il arrive que le mal aussi exige et produise le sacrifice (et le sacrifice même du bien pour lequel la conscience garde toujours de l'inclination) : jusque dans le mal on retrouve toujours une image inversée du bien.

On peut prétendre enfin que la liberté est capable de se laisser

porter tantôt par les mouvements de la nature, tantôt par les mouvements de la grâce sans qu'elle ait besoin elle-même d'intervenir et que c'est dans cette double négation de la liberté que consiste la sagesse véritable. Toutefois on ne saurait éviter de distinguer entre ces deux sortes de mouvements différents, de telle sorte que la liberté n'est pas libre de ne pas s'engager, même en les suivant. Tout refus d'engagement est lui-même un engagement, non pas pour un tiers parti, mais pour l'un des deux partis offerts à l'acte libre, du moins s'il est vrai que, dans cette manière de me laisser porter, même si elle demeure à l'état diffus, il y a toujours une oscillation entre certaines jouissances où la sensibilité ne peut s'empêcher de se complaire et certaines sollicitations de la valeur auxquelles la volonté accepte de répondre.

SECTION X

OPTIMISME ET PESSIMISME

L'opposition de l'optimisme et du pessimisme fondée sur la confrontation du réel et de la valeur

C'est l'alternative entre le bien et le mal qui, si on la convertit en une exclusion radicale, donne naissance à l'opposition entre l'optimisme et le pessimisme : mais si les deux termes de l'alternative sont complémentaires et inséparables de l'acte même de la liberté qui les constitue l'un et l'autre et pour ainsi dire l'un par l'autre, alors ni l'optimisme ni le pessimisme ne peuvent être considérés comme vrais. L'opposition entre l'optimisme et le pessimisme naît d'une confrontation de la réalité et de la valeur : et on voit bien qu'une telle confrontation comporte, à la limite, deux solutions opposées ; la première est celle qui identifie les deux termes, et la seconde celle qui les oppose en les considérant comme l'objet d'une négation réciproque. Mais l'une abolit

l'originalité de la valeur en voulant qu'elle soit toujours réalisée, et l'autre, pour maintenir la prérogative de la valeur, la rejette dans le néant. L'une détruit l'essence de la valeur afin de lui donner l'existence et l'autre détruit son existence afin de sauver son essence. Mais on ne peut ni retirer l'être à la valeur, ni la considérer comme identique à l'être réalisé.

A l'heure actuelle, on considère l'optimisme comme une sorte de défi ou de risée. Le pessimisme ne paraît pas seulement une lecture de l'expérience : il exprime encore une protestation de la conscience contre le réel au nom de la valeur. *Dans toutes les formes du pessimisme, c'est l'exigence de la valeur qui apparaît comme la cellule-mère ;* le contraste est accusé avec la plus grande violence entre cette valeur, quelle qu'elle puisse être, et le spectacle du monde tel qu'il nous est donné. Le pessimisme vit de ce contraste dans lequel il ne cesse de se complaire et qu'il ne cesse pas un seul instant d'accuser et de mettre en lumière.

Telle est la raison pour laquelle le pessimisme se considère toujours lui-même comme une doctrine plus profonde que l'optimisme dont il ne parle pas sans mépris, ni sans colère. Contre l'évidence, par une vue trop superficielle du réel, ou par mauvaise foi, ou par un égoïsme séparé qui se contente de jouir d'une situation privilégiée, l'optimiste affirme la coïncidence de l'être et de la valeur. Dans tous les cas, son erreur provient beaucoup moins, comme il le semble, d'un regard suffisamment lucide et pénétrant qu'il dirige vers le monde, que du manque d'un sentiment assez aigu et assez fort de la valeur véritable : c'est pour cela seulement que le monde le contente si vite. Il est impossible que ce sentiment acquière plus de force sans que ce monde paraisse le contredire.

Optimisme et pessimisme ontologiques

Les rapports de l'être et de la valeur permettent de définir un pessimisme et un optimisme ontologiques, en face desquels l'optimisme et le pessimisme affectif, l'optimisme et le pessimisme

moral ne sont l'un et l'autre que des perspectives fragmentaires et superficielles sur l'univers. Chacune d'elles implique un jugement de valeur qui prononce la justification de l'être ou sa condamnation.

Car, d'une part, il ne suffit pas sans doute, comme le fait la philosophie classique, d'accepter la conversion des deux mots être et valeur de telle sorte que la valeur étant le signe distinctif de l'être, tout ce qui échappe à la valeur échappe aussi à l'être, et se trouve disqualifié comme une illusion.

La raison d'être du monde peut bien être dans *la loi du meilleur* comme Leibniz l'a vu, mais à condition aussi que l'idée du meilleur apparaisse comme impliquant l'acte d'une liberté qui, contenant en elle la possibilité du mal comme du bien, est pourtant meilleure elle-même qu'une réalité inerte et indifférente, à condition enfin que le meilleur n'apparaisse jamais comme devant se réaliser nécessairement dans le temps à travers un progrès visible et indéfini, mais qu'il nous soit toujours offert et proposé comme une possibilité de tous les instants et qui s'actualise parfois beaucoup mieux par le moyen de la souffrance et du malheur que par le moyen du plaisir et de la réussite (1).

On n'acceptera donc pas, avec le romantisme philosophique, de considérer la valeur et l'être comme hétérogènes, de telle sorte que nous soyons contraints de récuser l'être au nom de la valeur. Car on demandera d'où vient la valeur si elle n'est pas un mode de l'être, une exigence qui lui est essentielle et que nous retournons contre lui pour l'anéantir, par ce défaut de courage ou ce mouvement de désespoir qui nous empêche de la mettre en œuvre. Et l'on

(1) On voit à quel point le problème de la valeur et le problème de la liberté sont inséparables l'un de l'autre, lorsqu'on songe à la manière même dont ils se conjuguent dans l'idée de Dieu. Car d'une part si l'idée de Dieu réalise la coïncidence absolue entre l'être et la valeur, il semble que Dieu ne puisse jamais vouloir le mal. Dieu, dit Platon, n'est pas cause du mal, mais du bien seul (*Rép.*, 38 *b-c*). Ainsi le gémissement de la conscience dans le monde est un témoignage contre son auteur absent ; c'est une plainte contre Dieu. D'autre part, il ne faut pas pourtant qu'une telle thèse puisse paraître porter la moindre atteinte à sa liberté ; et c'est parce qu'il est aussi la perfection de la liberté qu'on a préféré parfois mettre la liberté au-dessus du Bien lui-même et définir le Bien comme ce que Dieu a voulu.

ne pourra s'empêcher d'observer que c'est là tourner l'être contre lui-même, c'est-à-dire l'affirmer et le nier à la fois, rejeter son existence au nom de son essence, ses formes manifestées au nom de ses formes cachées, méconnaître leur solidarité et ne point voir que celles-ci ne s'opposent à celles-là que parce qu'elles en sont à la fois le support et l'expression. C'est donc créer une déchirure inexplicable au sein même de l'unité de l'Être.

Ainsi dans l'optimisme ontologique on peut craindre qu'il n'y ait une sorte de statisme, mais qui s'évanouit pourtant si on accepte que l'être réside dans un acte toujours en train de s'accomplir et auquel il nous demande de collaborer. Au contraire, il y a sans doute dans le pessimisme ontologique une sorte de dynamisme qui souffre de son impuissance à s'immobiliser jamais dans une possession. Loin de consentir à l'être et à la vie, le moi cherche sans cesse à s'en séparer. Dans l'impossibilité où il est de les anéantir, c'est contre lui-même qu'il tourne son effort. Et il envie le néant comme la seule possession qui puisse avoir pour lui une véritable stabilité.

L'être et la valeur ne peuvent être ni confondus, ni dissociés. Pour les confondre, il faudrait réduire l'être à cette activité intérieure qui se produit elle-même en produisant les raisons qui la justifient et à l'égard de laquelle toute autre forme de la réalité n'est que limitation ou phénomène ; pour les dissocier, il faudrait réduire l'être à la réalité telle qu'elle est donnée dans l'expérience en tant qu'elle trahit la valeur ou qu'elle lui résiste. Et selon le point auquel s'attache notre regard, on voit facilement *l'axiologie et l'ontologie qui se rapprochent ou qui s'éloignent pour donner naissance à l'opposition même de l'optimisme et du pessimisme.* Mais l'être ne peut être réduit ni à l'acte pur, ni à la simple donnée : il est participé, c'est-à-dire qu'il les joint et qu'il justifie l'optimisme et le pessimisme selon la prépondérance que l'on accorde à l'un des termes sur l'autre. On se trouve ainsi fondé à dire que l'introduction de la valeur au cœur même de l'être justifie un

optimisme, mais qui est l'optimisme de l'acte et non pas du fait, c'est-à-dire un optimisme qui se manifeste toujours à l'égard de l'être dont je participe comme un optimisme de confiance, et à l'égard de moi-même qui y participe comme un optimisme d'exigence.

On ne peut demander d'aucune chose si elle est bonne ou mauvaise indépendamment de l'acte qui la fait être telle ou telle

L'existence est ambiguë et toujours susceptible de porter des déterminations de sens opposé. Mais si elle n'est jamais sans quelque détermination, on ne peut entreprendre pourtant de la juger sur les déterminations qu'elle possède, comme si elle était une chose déjà réalisée. Dans cette réalisation elle vient à la fois se consommer et mourir.

Ainsi l'idée d'un être qui serait une chose dont on pourrait demander si c'est le bien en elle ou le mal qui prédomine, ne doit pas nous dissimuler cette vérité plus profonde, à savoir que nous n'atteignons l'être au fond de nous-même que dans l'exercice d'une activité capable de se déterminer elle-même et par conséquent d'introduire de la valeur dans le monde. L'être n'est pas une somme de déterminations qu'il suffirait de décrire et d'évaluer. Il est la source secrète d'où elles procèdent et qui donne un sens à chacune d'elles.

On voit par là comment il est véritablement absurde de demander si le réel, le monde ou la vie ont de la valeur ou non. Car le réel, le monde ou la vie ne peuvent pas avoir d'autre valeur que celle que nous sommes capable de leur donner. Demander que la valeur soit une chose donnée, c'est l'abolir comme valeur. La nature prise en soi n'est qu'une force à laquelle je participe et dont l'usage est entre mes mains. Elle n'est par elle-même ni bonne ni mauvaise, mais à partir du moment où j'en assume la responsabilité, elle devient mauvaise si je décide de l'abandonner à son propre

jeu ; elle reste livrée alors à toutes les violences de l'instinct et n'est plus pour nous qu'un champ de carnage. La valeur apparaît dès que la conscience s'empare de la nature à son tour afin d'en faire un degré de notre ascension spirituelle ; elle la justifie dès qu'elle parvient à convertir et à transfigurer les forces mêmes qu'elle lui prête. Le seul regard que je dirige vers elle suffit à changer le pur spectacle qu'elle me donne et à en dégager la poésie.

Il n'y a rien qui existe dans le monde et qui ne nous soit proposé comme une matière qu'il nous appartient de valoriser à la fois par une perception qui le pénètre et par une action qui le réforme.

Le pessimisme est l'effet d'une contemplation négative du monde à travers la valeur

La dichotomie entre le réel et la valeur est essentielle à la définition même de la valeur. Car on ne peut pas confondre le réel avec la valeur sans abolir celle-ci. Il faut que le réel la contredise pour qu'elle puisse être à la fois pensée et voulue. Mais elle demeure liée au réel de deux manières différentes : d'une part, parce que c'est la vue du réel qui la suscite et qu'elle est réelle elle aussi de quelque manière, comme l'est une idée qui a autant de réalité que l'esprit où elle naît, d'autre part parce que, étant une idée, il faut qu'elle remplisse le rôle de toute idée qui est d'être non pas simplement un objet que l'on contemple, mais un instrument par lequel l'esprit pénètre le réel, lui imprime une signification et ne cesse de le transformer. De telle sorte que le pessimisme qui met l'idée au-dessus du réel a pourtant le tort d'ôter à l'idée toute réalité et toute efficacité et d'identifier le réel tel qu'il est donné avec l'absolu. Il méconnaît le caractère essentiel de la valeur qui réside toujours dans un acte que l'esprit doit accomplir. Dès lors pour que le pessimisme cesse, il n'est pas nécessaire que nous réussissions toujours ni même jamais à obtenir que la valeur vienne s'incarner dans les choses ; il suffit d'apercevoir que le rôle de

l'action, c'est seulement de permettre à la valeur, en dépit des échecs et quelquefois par leur moyen, de se réaliser à l'intérieur de l'âme elle-même, qui est le seul lieu qu'elle habite, et où l'idée, cessant d'être la pure pensée de ce qui n'est pas, est devenue une idée active, vivante et militante dont le monde est l'instrument et non pas le but. Le pessimisme est l'effet d'une contemplation négative du monde à travers la valeur : il cesse dès que l'on commence à agir : non point, comme on le dit, parce que l'action nous fait oublier la misère du monde, mais parce que, quelle que soit son issue, elle est la mise en œuvre de la valeur. Or, c'est en elle qu'est l'être véritable et non point dans l'effet qu'elle produit, qui n'en est que l'image ou la trace, et qui la trahit toujours.

Le pessimisme porte en lui le bien même qu'il renie

On pourrait enfin faire valoir contre le pessimisme l'argument *ad hominem*, le seul qui soit sérieux dans une philosophie qui ne veut pas rester purement théorique. Non point qu'il suffise de dire que le pessimiste nourrit cet orgueil par lequel sa conscience se met au-dessus du monde pour le juger, ni qu'il trouve la véritable justification de sa doctrine dans l'impuissance et l'abandon où elle le conduit (1). Mais le réel qu'il maudit, il l'accepte en fait et le maudit seulement en parole. Et cette malédiction même donne un sens à son existence : il n'envie pas, mais il condamne ceux qui ne font pas comme lui. Car on pourrait dire de tous les maux qui remplissent le monde que, dans la mesure où ils tiennent encore à l'existence, il les préfère encore au néant, comme on le voit dans la douleur pour laquelle le pessimiste éprouve toujours une sorte de complaisance. Loin de s'en tenir à un refus absolu,

(1) La métaphysique de l'échec est la conséquence de la dissociation absolue de l'être et de la valeur et la forme moderne du pessimisme ; il y a en elle, comme dans tous les pessimismes, un orgueil de l'esprit et une sorte de jouissance de ce mal même qui est au fond de l'être auquel l'individu ne consent pas et qui lui permet de se mettre au-dessus. Cette attitude est déjà très apparente chez un homme comme Vigny. C'est une sorte de revanche de l'amour-propre contre la destinée.

il donne, par la positivité même de son refus, une sorte de consentement au monde qui le permet : de ce refus même il lui arrive de jouir. La négation de la valeur du monde est pour lui non seulement la marque de son indépendance spirituelle, mais le moyen de la conquérir. Il faut que le monde cesse d'être indifférent, qu'il ne soit plus lui-même que le mal, et que toute tendance par laquelle nous nous pencherions vers lui pour y discerner quelque trace de la valeur puisse être combattue. Si nous ne voulons pas que l'idée pure de la valeur puisse recevoir aucune souillure, il est nécessaire que le monde soit, car il faut qu'il soit pour qu'il soit nié et que la valeur soit affirmée. Ainsi naît le manichéisme qui est la seule forme concevable du pessimisme, s'il est vrai que le pessimisme ne peut être qu'un dualisme et non point un monisme, s'il procède d'une affirmation de la valeur qui ne vit que de son opposition même avec le réel.

On voit donc que cette affirmation que le monde est mauvais suppose la présence d'un bien que nous ne cessons de penser et de vouloir et que le pessimisme serait dépassé si l'on consentait à reconnaître que l'être réside dans cet acte intérieur par lequel nous ne cessons de le penser et de le vouloir, et non point dans le phénomène qui a la charge de l'exprimer, c'est-à-dire de lui permettre de s'exercer, mais qui ne doit jamais être pris pour la fin dernière dans laquelle la valeur viendrait à la fois s'incarner et périr.

Et peut-être faut-il aller jusqu'à dire qu'un seul acte de bonté invisible et inconnu, ou même qui ne laisse aucune trace dans le monde, suffit à justifier le monde, malgré tout le mal qu'il peut contenir.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Ordre ascensionnel et couple de contraires : cf. Partie VI, p. 651.

II. — Le Oui et le Non dans l'affirmation : cf. Partie II, section I, p. 343.

III. — La liberté origine de l'alternative : cf. Partie III, section VII, p. 433.

IV, V et VI. — Sur l'alternative : cf. Partie IV, p. 508.

VIII. — Sur le sacrifice : Partie VI, section III, p. 652.
IX. — Sur le Manichéisme, cf. p. 41.

On ne trouvera ici d'indications bibliographiques que sur le Problème du Mal et la Justification du Bien dans la philosophie classique et dans la pensée contemporaine :

PLATON. *La République.*
LEIBNITZ. *Essais de Théodicée...*, Amsterdam, 1710.
SCHOPENHAUER. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Alcan, 1888.
HARTMANN (Ed. von). *Philosophie des Unbewussten*, 1869.
SECRÉTAN. *La Philosophie de la Liberté*, Hachette, 2 vol., 1849.
SOLOVIEV. *La Crise de la philosophie occidentale*, trad. franç., Aubier, 1946. (Contre le pessimisme de Schopenhauer et Ed. von Hartmann.)
— *La Justification du Bien*, Aubier, 1939.
CHESTOV. *L'Idée de Bien chez Tolstoï et chez Nietzsche*, éd. du Siècle, 1925.
EVDOKIMOFF. *Dostoïewski et le problème du Mal*, Lyon, 1942 (cf. aussi pp. 180-1, la bibliographie de l'école spiritualiste russe).
KIERKEGAARD. *L'Alternative*, trad. P. H. TISSEAU, 1940.
— *Coupable, non coupable ?*
WAHL (J.). *Etudes kierkegaardiennes*, Aubier, 1938. Cf. aussi la bibliographie sur Kierkegaard, p. 180.
JANKÉLÉVITCH. *L'Alternative*, P. U. F., 1938.
— *Le Mal*, Arthaud, 1947.
— *Le Mensonge* (*Revue de Méta. et Morale*, 1940, pp. 37-62) et Lyon, 1945.
— *Traité des Vertus*, Bordas, 1949.
— *La Mauvaise conscience*, Alcan, 1933.
— *L'Odyssée de la Conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Alcan, 1932.
WAHL (J.). *Le Malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*, Rieder, 1929.
FONDANE (Benjamin). *La Conscience malheureuse*, Denoël & Steele, 1936.
SARTRE. *L'Etre et le Néant*, 1943 (La Mauvaise conscience).
— Qu'est-ce que la littérature ?, *Les Temps modernes*, 1946.
— *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1945 (sur l'engagement).
BEAUVOIR (Simone DE). *Pour une morale de l'ambiguïté*, *Les Temps modernes* et N. R. F., Gallimard, 1946.
WAEHLENS (A. DE). *Une Philosophie de l'ambiguïté*, article précédant MERLEAU-PONTY (M.). *La Structure du comportement*, 2e éd., P. U. F., 1949.
VARET (G.). *L'Ontologie de Sartre*, P. U. F., 1948.
LEFEBVRE (J.). *Le Matérialisme historique*, P. U. F., N. E. P., 1939.
KOESTLER. *Le Yogi et le commissaire*, Charlot, 1946.
— *Le Zéro et l'Infini*, Calman-Lévy, 1945.
CAMUS (A.). *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, « Les Essais XII », 1942.
MERLEAU-PONTY. *Sens et Non-sens*, Nagel, 1948.
WEIL (Simone). *La Pesanteur et la grâce*, 1947.
— *L'Enracinement*, 1949.
GUSDORF. *Traité de l'existence morale*, Colin, 1949.
POLIN. *Du laid, du mal, du faux*, P. U. F., 1948.
LACHELIER. *Psychologie et métaphysique* (le mal comme ce qui est sans raison).
— *Note sur le Pari de Pascal.*
— *Interventions à la Société franç. de Philos.* réunies in *Œuvres de Jules Lachelier*, t. II, Alcan, 1933.
BASTIDE. *La Condition humaine*, Alcan, 1939.
VIGNY (A. DE). *Journal*, Larousse, 1913 (La revanche contre la Destinée).
ARISTOTE. *Ethique à Nicomaque* (sur privation et négation).
SPINOZA. *Ethique* (sur *determinatio negatio*).
HEGEL. *Phénoménologie de l'Esprit* (id.).

BERGSON (H.). *L'Évolution créatrice*, Alcan, 1909 (Le désordre et le néant).
WHITEHEAD. *Le Devenir de la Religion*, Aubier, 1939.
— *Process and Reality*, N.-Y., Macmillan, 1929.
SCHELER. *Le Sens de la souffrance*, Aubier, 1936.
LAVELLE. *Le Mal et la souffrance*, Plon, 1940.
— *Introduction à l'Ontologie*, P. U. F., 1948 (Conclusion).

Divers :

KERLER (D. H.). *Jenseits von Optimismus und Pessimismus*, Ulm, 1914.
KATKOV (G.). *Untersuchungen zur Werttheorien und Theodizee*, Veröffentl. der Brentano-Gesellschaft, III, XI-164 pp., 1937.
SORLEY (W.). *The theory of Good and Evil*, Oxford, 1907.
JOAD. *Good and Evil*, 1942.
KLOSSOVSKY. Le Mal et la négation d'autrui dans la philosophie de Sade, *Recherches philosophiques*, 1945-5, pp. 268-93.
— *Sade, mon prochain*, Pierres Vives, 1947.
Satan, N° des *Etudes carmélitaines*, Desclée, 1948.

CONCLUSION

La valeur ou l'esprit en acte

La valeur n'a de sens que par rapport à la sensibilité et au vouloir. Elle n'est point un objet que l'intelligence puisse contempler. Elle n'a de rapport avec l'intelligence que dans la mesure où celle-ci est la lumière même de la sensibilité et du vouloir. Elle a sa racine dans le désir. Elle peut être définie d'abord comme le suprême désirable. Si le désir s'évanouissait tout à coup, la valeur s'évanouirait avec lui. Mais elle est un désir ratifié et assumé, c'est-à-dire un désir qui se transforme en vouloir : c'est la raison qui opère cette transformation. Cependant il faut que le désir subsiste dans le vouloir. *Et cette sorte d'identité du désir et du vouloir où l'on désire ce que l'on veut et où l'on veut ce que l'on désire, c'est l'amour : il y a un sommet de la conscience où la raison et l'amour ne font qu'un.* Le désir et le vouloir se dissocient dès que le désir s'arrête sur un objet particulier et que la volonté le dépasse pour le régénérer et l'approfondir. C'est qu'elle oblige alors le désir à retrouver toujours sa propre infinité. Tout vouloir relatif se réfère à un vouloir absolu, de telle sorte que la valeur est toujours cherchée et n'est jamais possédée : la possession en fait un objet, elle-même est toujours au delà.

C'est que la valeur est indiscernable de l'esprit en acte. On vient de voir qu'elle met en jeu toutes les fonctions de l'esprit et qu'elle cherche à obtenir en quelque sorte leur coïncidence : cette coïncidence ne se réalise qu'à la pointe mobile de l'esprit, là où l'esprit introduit avec lui la raison d'être de tout ce qui est et

de tout ce qui peut être. *La valeur est l'être de cette raison d'être. L'esprit ne cesse de la produire.* Si l'esprit est l'origine de toute valeur, c'est parce qu'en se posant lui-même, il pose sa propre valeur et la valeur de toutes choses dans la relation qu'elles ont avec lui. Il serait contradictoire de chercher un autre principe par lequel la valeur même de l'esprit devrait être justifiée : car ce principe ne pourrait être que l'esprit lui-même recourbant sur lui-même sa propre opération. Dans le même sens, il faut dire que la valeur, en tant qu'elle est l'esprit dans son exercice pur, ne demande pas qu'on la justifie, puisque c'est par elle qu'on justifie tout ce qui est dans le monde, tout ce que l'on peut observer ou faire. On ne justifie jamais que des effets, mais non pas le principe même qui les justifie.

Le caractère premier de la valeur n'est donc point autre chose que l'expression de son identité avec l'esprit, qui est générateur de lui-même et qui ne s'engendre lui-même que dans l'amour de la valeur. Il y aurait une contradiction évidente à vouloir évaluer l'esprit qui est le pouvoir de tout évaluer (qui l'évaluerait, sinon l'esprit lui-même ? et au nom de quoi, sinon des exigences de l'esprit ?). Si l'esprit est la suprême valeur et si c'est l'esprit qui est la source de toutes les valeurs, ce sont ces valeurs elles-mêmes qui nous apprennent à reconnaître la valeur de l'esprit, sans lequel pourtant elles ne seraient rien.

On trouve une sorte de confirmation de cette consubstantialité entre l'esprit et la valeur en observant qu'aucune forme de la valeur, si humble qu'on la suppose, ne peut être séparée du progrès même de la conscience. Tout ce qui peut contribuer à affiner celle-ci, à l'accroître ou à l'épanouir a pour nous de la valeur. Et rien n'a de valeur autrement. De cette fin suprême, toutes les fins particulières sont seulement les moyens ou les étapes. La valeur est ce qui éveille à la conscience les existences les plus primitives, ce qui multiplie, approfondit et élargit les plus riches, ce qui contribue à former cette société entre toutes les consciences

où chacune ne cesse de recevoir et de donner, où, par une mutuelle entremise, elles mettent en jeu toutes leurs puissances dans une sorte de création réciproque qui est la vie même de Dieu en elles et au-dessus d'elles. Le degré de valeur de toute chose et de toute action se mesure à l'accès qu'elle nous donne à cette intériorité spirituelle où chaque être, selon le mot de Plotin, trouve sa véritable patrie. Il ne faut pas s'étonner que la valeur soit ce qui fait l'intériorité de chaque chose dont on peut dire qu'elle est à la fois son essence et son secret. Aussi tout homme est-il dépourvu de valeur lorsqu'il se réduit à n'être qu'un objet, c'est-à-dire une apparence pour un autre : il s'explique alors tout entier par sa relation avec le dehors. Mais il peut acquérir de la valeur dans la mesure où il devient un esprit, c'est-à-dire lorsqu'il acquiert lui-même un dedans, ou une aptitude intérieure à se justifier et à se suffire. Chacun se fait à lui-même le monde de beauté ou de laideur où il habite. Ce qui ne veut pas dire que la valeur est relative, mais juste le contraire, puisqu'elle montre comment *chaque être, par un acte de participation à l'absolu, crée en quelque sorte l'absolu de lui-même.*

La valeur n'a pas de pourquoi parce qu'elle est le pourquoi de toutes choses

On pourrait retrouver à propos de la valeur tous les caractères que l'on vient d'attribuer à l'esprit. Pas plus que l'esprit la valeur ne demande qu'on la justifie. Mais, comme il n'y a pas de principe qui soit au-dessus de la valeur et qui permette de la fonder, il n'y a rien, dans ce qui est fondé sur elle, qui ne l'illustre et ne la confirme.

La valeur ne peut donc être qu'un objet d'intuition. On ne peut prouver que des valeurs conditionnelles, c'est-à-dire qui sont la condition d'une valeur supposée et qui elle-même ne peut pas être prouvée. Mais inversement, la valeur absolue reçoit sa preuve de toutes les valeurs particulières qui la confirment et qui sont

expérimentées par nous comme des valeurs. C'est ce cercle même qui montre que nous sommes en présence d'un terme véritablement premier. Il en est ainsi en mathématiques où l'on prouve toute proposition par des axiomes primitifs qui tirent toute leur autorité des conséquences qu'on en peut tirer.

Ainsi, c'est une erreur de penser qu'on puisse tenter de la justifier par la raison ou par le sentiment. Car, qu'est-ce qui justifierait la valeur du sentiment ou de la raison ? C'est la valeur qui les justifie, bien que ce soit le sentiment qui nous assure de sa présence et la raison de sa cohérence. Et le désir lui-même, s'il paraît toujours subordonné à une fin particulière, porte en lui le témoignage d'une activité plus parfaite et plus pure vers laquelle il aspire et dont le caractère propre, c'est de s'engendrer elle-même en se donnant dans son seul exercice une satisfaction plénière. La valeur n'a donc pas de pourquoi. Il faut dire au contraire qu'elle est le pourquoi de toutes choses.

La valeur ou la rencontre de l'absolu

Loin de dire par conséquent de la valeur qu'elle exprime dans chaque chose sa relativité à notre égard, il faudrait dire plutôt qu'elle est dans chaque chose la découverte d'un absolu auquel elle nous fait participer. Car la valeur et l'absolu peuvent être également définis comme ce qui se suffit et qui donne à chaque chose sa propre suffisance (1). De la valeur on peut dire qu'elle est l'acte par lequel, au lieu de supposer un absolu, on le pose, non pas simplement par opposition à un relatif qui le nie, mais comme la source de ce relatif qui le limite et qui l'appelle. Et de cet absolu on ne sait rien que par rapport à la valeur qui en est pour ainsi dire la rencontre.

(1) Si on définit l'absolu comme ce qui ne dépend de rien et dont tout le reste dépend, il implique donc le relatif d'une certaine manière. Mais il y a deux sens du mot implication. Car l'absolu implique le relatif comme ce qui l'exprime et le manifeste et le relatif implique l'absolu comme ce qui le suppose et le fonde.

Il ne suffit donc pas de dire que la valeur est une participation à l'absolu ; elle est sa révélation, sa présence reconnue. Car la valeur, c'est précisément la seule chose qui soit capable de me contenter, ce qui me comble, et au delà de quoi je ne puis aller. Dans la valeur, on n'a point le contact d'un absolu qui serait de nature différente : c'est son essence même qui se découvre et qui se livre. Loin d'exprimer, comme on le veut toujours, une relation de chaque chose avec le moi qui la juge, la valeur exprime dans le moi ce par quoi le moi lui-même pourra être jugé. C'est là renverser une sorte d'accord qui se produit entre presque toutes les doctrines lorsqu'elles soutiennent que son caractère fondamental réside dans sa relativité. Au contraire, nous pensons que la valeur pourrait être définie comme l'absolu de chaque chose. Parler de sa relativité, c'est déterminer en elle cette relation avec l'absolu qui est l'absolu d'elle-même. On ne remonte pas au delà.

Ce qui fait la grandeur du Platonisme, c'est précisément d'avoir vu que là où est le bien, là est l'absolu, et non pas simplement, comme on le croit, là où est l'être. Ou plutôt, c'est seulement là où le bien coïncide avec l'être que nous pouvons être en contact avec l'absolu de l'être (1). Le respect de la valeur nous oblige à chercher le bien en chaque chose ou à subordonner toute chose au bien. Il fait de chacun de nous, selon l'expression de Kierkegaard, le chevalier de l'absolu. Et nous devons lui opposer celui qui ne cherche que le profit, qui appartient à la plèbe, ou l'ambitieux qui veut régner et ne considère lui aussi que le succès. Et l'on trouve dans Péguy *(Note conjointe sur Descartes)* : « Dans le système chevaleresque, il s'agit de mesurer des valeurs; dans le système de l'empire, il s'agit d'obtenir et de fixer des résultats. » La valeur ne saurait donc en aucune manière être réduite à l'utilité qui n'a de sens que pour servir la vie à laquelle la valeur même est seule capable de donner un sens. On sait bien que l'utilité est vile, si elle n'a en vue que l'avantage particulier. Mais la valeur est par essence désintéressée, et c'est sa gratuité qui est en elle la marque de l'absolu (2).

(1) C'est pour faire de la valeur la source de tout ce qui est que Platon a mis le bien au-dessus de l'Etre lui-même. Mais on devait se demander alors si la source transcendante de tout ce qui est ne devait pas être considérée dans sa profondeur originaire comme étant aussi la source du bien et être placée elle-même à la fois au-dessus du bien et au-dessus de l'être, comme on le voit dans la théologie négative. Tant il est vrai que la valeur suit toujours la destinée de l'être.

(2) Ce que reconnaît indirectement Mill lui-même lorsqu'il dénonce l'illusion qui, selon lui, nous fait apparaître une action comme bonne quand nous oublions son utilité.

En fait, l'utilité de toute valeur particulière se réfère à l'absolu d'une valeur sans laquelle elle nous engagerait elle-même dans un procès qui n'aurait pas de fin ; l'utilité ne peut rien exprimer de plus que la hiérarchie de toutes les valeurs, de telle sorte qu'il faut qu'elle implique toujours un point où la négation de l'utilité viendrait coïncider avec la valeur suprême : ce sont là deux perspectives différentes qui s'appellent, au lieu de s'exclure. Car si on pousse le désir jusqu'à l'absolu, il est lui-même le désir de l'absolu.

La valeur et la vérité du vouloir

La valeur se reconnaît là précisément où je veux une chose d'une volonté absolue à laquelle je suis prêt à sacrifier tout le reste. Et si l'on objecte que ce sacrifice peut lui-même être illusoire, encore faut-il distinguer ici entre la valeur de la chose comme telle, qui n'est jamais qu'une image ou une ombre de la valeur absolue, et la valeur même de la volonté qui s'engage à la produire et qui témoigne en faveur de l'absolu par l'étendue même des sacrifices qu'elle est prête à consentir pour ne pas se renoncer elle-même. Il n'y a pas de valeur, si humble qu'elle soit, qui n'exige quelque sacrifice : c'est là un effet de la hiérarchie des valeurs que nous avons décrite et qui s'ordonne tout entière entre le sensible et le spirituel. La valeur n'est pas dans la nature ; elle est un dépassement de la nature qui en est à la fois le socle et l'instrument. De ce dépassement de la nature notre vie même peut être l'enjeu. Celui qui refuse le sacrifice se renie lui-même ; il accepte une vie qu'il récuse et dans laquelle il est incapable de se reconnaître. Pouvoir préférer la mort à la vie quand la valeur est en jeu est le critère le plus haut de la valeur. Ainsi la valeur est la vérité du vouloir, au sens le plus profond que je puisse donner à ce mot.

C'est parce que l'absolu et l'infini sont inséparables l'un de l'autre que, selon que l'on considère l'essence même de la valeur ou sa mise en œuvre dans le temps, l'on peut faire de la valeur le

principe commun de tout enrichissement et de tout sacrifice : dans les deux cas, elle nous oblige également à nous dépasser tantôt à l'intérieur de l'expérience et tantôt au delà.

Il n'y a pas pour moi d'autre devoir que cette parfaite sincérité intérieure qui me permet de parvenir jusqu'à l'absolu de moi-même grâce à mon union privilégiée avec l'absolu même de l'être. La valeur est la fin dernière vers laquelle tend la volonté et dans laquelle elle se repose. Non pas qu'elle soit un objet distinct de la volonté elle-même ; il vaudrait mieux dire qu'elle est dans la volonté la perfection de son acte qui trouve dans son exercice pur son véritable repos. Et l'on comprend par là comment le rôle de la volonté, c'est de nous obliger à réaliser une incarnation de la valeur dans cette situation unique où la nature l'a placée. Mais si l'on demande de toute chose ou de toute action qu'elle devienne un témoin de la valeur, c'est qu'il y a dans la valeur elle-même ce qui porte en moi la satisfaction de toutes mes demandes, ce au delà de quoi je ne demande rien.

La valeur absolue et les valeurs particulières

C'est la science des valeurs qu'on appelait autrefois la science du bien et du mal. Mais on dira que, dès qu'on les distingue, l'innocence est rompue, et qu'il se produit un acte de liberté dont on a voulu parfois qu'il soit le premier péché. Cela n'est pas tout à fait vrai. Car non seulement la liberté n'apparaît qu'avec cette ambiguïté entre le bien et le mal qui sont comme deux possibles entre lesquels il lui appartient de choisir, mais encore on ne peut s'empêcher d'observer que l'un des deux seulement présente un caractère de positivité.

Ainsi l'on verra Boèce nous dire que *toute puissance est du bien et que nul ne s'abstient de faire le bien que par paresse ou par défaut.* Encore cela est-il vrai qu'une volonté qui s'abstient est encore une volonté qui dit non et même qui dit oui à ce non et qui derrière ce non évoque ce oui parfait qui est le seul qu'elle veuille donner.

Aussi j'agis toujours en vue de la valeur réelle ou supposée. La valeur absolue est inséparable de toutes les valeurs particulières qui l'impliquent, au lieu d'en tenir la place. C'est au nom de la valeur que j'estime le droit d'une chose à être, que je préfère son existence à sa non-existence, que je m'oblige à mettre tout en œuvre pour la réaliser selon mon pouvoir. C'est un oui intérieur à chaque chose, ou donné à chaque chose, qui constitue proprement sa valeur. Cette référence de chaque chose à l'absolu qui est constitutive de son essence ou de sa valeur nous montre assez clairement pourquoi il n'y a rien dans le monde qui ne soit susceptible d'acquérir une valeur qu'il nous appartient précisément de dégager.

C'est pour cela que toutes les valeurs sont relatives alors que la valeur ne l'est pas. Aussi voit-on que toutes les valeurs sont solidaires et interdépendantes, que toutes se définissent non pas, comme on le croit, par leur rapport avec le moi, mais par leur rapport, dans le moi lui-même, avec l'esprit, ce qui explique pourquoi si elles apparaissent d'abord sous une forme divergente et concurrente, elles tendent vers une convergence qui doit produire une communion entre toutes les consciences. La valeur n'est rien de plus que l'esprit agissant ; il est l'unité du tout et non pas du rien. En introduisant partout en lui la valeur, il n'y a rien qu'il ne pénètre, il n'y a rien qu'il ne transfigure.

Car aucune valuation particulière n'a de sens autrement que par une valuation implicite qui intéresse à la fois le tout de nous-même et le tout de l'univers. C'est dire que l'origine de toutes valeurs étant dans l'esprit absolu, au delà duquel il est impossible de remonter, il y a une unité de toutes les valeurs objectives et subjectives qui est la règle et la mesure de chacune d'elles. Bien plus, la valeur tout entière étant présente dans chaque valeur, il est vrai non seulement que celle-ci appelle toutes les autres, mais que, dans le domaine même qui lui est propre, elle essaie de retrouver le tout de la valeur selon une perspective particulière, mais qui l'embrasse pourtant dans son intégrité. Et pour montrer

que cette unité de la valeur n'est pas une forme vide et abstraite, mais qu'elle garde toujours son caractère hiérarchique, on peut observer que peu importe la valeur d'où on part : on est toujours assuré, en raison de la solidarité de toutes les valeurs, en la poussant jusqu'au dernier point, d'atteindre à la fin le sommet de l'échelle des valeurs. C'est ce que montre l'exemple d'Épicure qui, en partant du seul plaisir et en cherchant à l'obtenir dans sa pureté, a retrouvé la sagesse. Car toutes les valeurs comme toutes les vérités sont interdépendantes : et la forme la plus humble de l'une ou de l'autre les implique toutes.

Pourtant, on voit certains auteurs comme Jankélévitch par exemple, soutenir que le mal réside dans l'hétérogénéité des valeurs, par exemple du vrai, du beau et du bien, qui sont tels qu'on ne peut pas faire honneur à l'un sans sacrifier les autres (selon une thèse voisine de celle de Lalande pour qui c'est de la différence et de la concurrence que naît le mal). Mais c'est ici la volonté qui se divise contre elle-même. On le voit bien quand on nous dit que le remède est dans l'amour qui unit entre elles toutes les valeurs. Cependant il n'est leur unité retrouvée que parce qu'elle peut être considérée comme le suprême oui donné à l'acte spirituel dont elles dépendent toutes.

D'une manière plus générale, on ne peut affirmer aucune forme de valeur sans susciter une contradiction qui la nie pour en affirmer une autre. Mais ces négations mutuelles se compensent en tant qu'elles sont aussi des affirmations partielles qui s'intègrent dans le tout de l'affirmation. On a pu dire que la volonté était semblable à l'aiguille aimantée qui dans le mal court d'une position à l'autre, sans pouvoir se fixer sur aucune aussi longtemps qu'elle n'est pas dirigée vers le bien. C'est la valeur qui l'aimante. Cette aimantation, il est vrai, elle la reçoit d'ailleurs : on peut la définir comme un don gratuit auquel nous essayons d'échapper dans une sorte de vaine agitation. C'est une grâce qui ne cesse de nous être offerte, mais à laquelle nous sommes souvent indocile. Ainsi il n'y a pas d'initiative que nous puissions exercer qui ne procède d'une activité reçue et ne se dénoue à la fin dans un consentement pur.

La valeur enracinée dans l'intériorité même de l'être

Il est impossible de considérer la valeur comme étant seulement le fait de l'homme, qui cherche à la faire émerger d'une création indifférente. Car si la volonté émerge elle-même de la création, il faut que la création lui réponde. Dire que la valeur appartient à la catégorie de l'idéal, et non pas du réel, ne suffit pas encore : car cette poursuite de l'idéal est ancrée dans le réel et lui donne sa signification. La valeur ne peut pas être opposée à l'être, puisqu'elle naît au sein de l'être lui-même, que c'est lorsque l'être échappe à la valeur qu'il nous paraît incapable de se suffire, et que nous trouvons dans l'être même un principe qui nous permet sans cesse de l'amender et de le réformer.

Il est donc impossible aussi de s'en tenir à la thèse commune que l'être est ce qu'il est, insensible et indifférent, étranger à nos désirs, sourd à nos vœux et que la valeur naît seulement d'un rapport de hasard qu'il soutient avec notre sensibilité ou notre volonté. Car, ce serait réduire l'être à un spectacle purement objectif qui nous serait tout à coup offert et dont nous nous demanderions ensuite comment nous pourrions nous en accommoder ; ce serait poser notre propre subjectivité en face de l'être et non point dans l'être, comme un monde séparé et hétérogène où le moi serait appelé à juger de la valeur de l'être lui-même selon que la rencontre qu'il en ferait constituerait pour lui un succès ou un échec. Mais cette subjectivité n'est point refermée sur elle-même et insulaire : elle participe de l'intériorité même de l'être que la réalité objective, considérée comme un spectacle donné, nous dissimule et dont elle essaierait vainement d'usurper la place. Cette subjectivité individuelle n'est donc point l'origine de la valeur ; elle ne la découvre au contraire que dans cette sorte de dépassement d'elle-même où elle reconnaît sa parenté avec cette transsubjectivité essentielle qui est la valeur toute pure avant qu'aucune participation soit parvenue à la diviser ou à l'altérer.

L'être ne se montre à nous comme un donné objectif et indifférent que si on le considère non point en lui-même, mais dans la perspective d'une conscience limitée à laquelle il impose du dehors sa limitation : il est donc naturel qu'il se présente à elle avec un caractère spectaculaire jusqu'au moment où, au cours de son développement propre, elle parviendra à le pénétrer du dedans et à le valoriser; encore faut-il que dans l'être même, elle trouve les ressources potentielles qui lui permettent d'y parvenir.

Universalité anthropologique ou ontologique

On alléguera que, si la valeur ne dépend pas de ce que nous sommes en tant qu'individu, c'est qu'elle dépend de l'essence commune de l'humanité que chaque individu porte au fond de lui-même et qu'il contribue à réaliser selon ses forces et dans la perspective unique où il est placé. Aucune valeur individuelle ne peut se séparer de ces valeurs humaines dont elle est une forme et qu'elle divise, sans cesser de s'y intégrer. Cependant, au delà de ces valeurs proprement humaines, il y a des valeurs inséparables de l'existence elle-même, dont on peut dire qu'elles expriment seulement le rapport de chaque être avec cette infinité de l'être à laquelle il emprunte la puissance originale dont il dispose, la condition de son progrès intérieur et de son accord avec tous les autres êtres.

Faut-il dire dès lors de la valeur qu'elle est anthropologique ou qu'elle est ontologique ? Dans le premier cas, elle exprime ce qui, dans le tout de l'être, a du rapport avec la nature de l'homme, dans le second elle exprime ce qui, dans l'homme, a du rapport avec le tout de l'être. Mais ces deux thèses sont moins opposées que l'on ne croit à condition qu'on les interprète comme il faut : car en quoi consiste l'essence de l'homme ? Si l'on entend par là sa nature animale telle qu'elle s'est fixée par l'hérédité, ce qui a du rapport avec elle est de l'ordre du fait et non point de l'ordre de la valeur : mais si ce que l'on entend par son essence, c'est sa

liberté spirituelle et personnelle, c'est-à-dire la possibilité de se déterminer lui-même dans un progrès intérieur ininterrompu, alors ce qui a du rapport avec elle, c'est ce qui précisément exprime son rapport avec le tout, accroît sans cesse sa participation au tout et ne cesse à la fois de l'enrichir et de l'approfondir.

La valeur et la participation à l'œuvre de la création

On a raison d'opposer toujours à la valeur la réalité telle qu'elle est donnée. Car la valeur ne peut pas être une réalité : elle est un acte qui se réalise. Elle n'y parvient que par l'intermédiaire du monde qui est son champ et son instrument. On peut donc dire du monde qu'il est seulement le véhicule de la valeur. Et la valeur elle-même, c'est le monde assumé, mais non point le monde renié. Elle est la signification intime du monde. Il dépend de nous de la lui donner. Dès lors, la parfaite suffisance, si elle est le caractère distinctif de la valeur, au lieu de l'obliger à se replier sur elle-même, doit s'exprimer par une création ininterrompue. L'être qui crée le plus, c'est le plus riche, qui crée par une sorte de surabondance de sa nature et non pas le plus pauvre, qui cherche à acquérir tout ce qui lui manque : celui-ci ne sait que demander, il n'a rien à donner.

D'une manière voisine, on peut dire que le suprême devoir, c'est de chercher et de mettre en œuvre la valeur qui est en nous et la valeur qui est en toutes choses. Ces deux tâches sont inséparables et pour ainsi dire réciproques. Les choses sont, hors de nous, les obstacles et les moyens de notre propre accomplissement ; elles sont l'occasion qui éveille nos puissances et la matière qui leur permet de s'exercer. Nul ne réussit à se trouver lui-même qui n'accepte pas de faire sur elles l'épreuve de ce qu'il est ; et celui qui répond toujours à quelque sollicitation qu'il en reçoit, devient du même coup le créateur de lui-même, sans jamais avoir pensé à le devenir.

C'est la valeur qui nous fait trouver du goût aux choses. Mais

on ne reconnaît de valeur aux choses que dans la mesure où on veut qu'elles soient et qu'elles soient telles et non point autres, de telle sorte que l'action qui est créatrice de la valeur est elle-même inséparable de la création des choses.

Mais la valeur ne peut être définie seulement comme une fin : car elle est aussi une source. C'est la coïncidence de cette source et de cette fin qui est l'absolu. Le propre de la participation, c'est de les dissocier : entre les deux, notre existence s'accomplit. La source est toujours présente et la fin est toujours absente. Mais la source nous sollicite et la fin nous appelle. Au delà de toutes les contraintes naturelles que nous ne cessons de subir, la valeur est comme la détermination intérieure de l'être par lui-même. Cependant ce serait une erreur de penser que la considération de l'absolu doit nous détacher de toutes les formes de l'existence relative, comme on le voit dans certaines formes extrêmes du mysticisme : car c'est par leur moyen que se réalise notre participation à l'absolu. Ce qui explique pourquoi il n'y a rien dans le monde qui soit étranger à la valeur. Ainsi la valeur ne veut pas être enfermée dans les limites de la conscience subjective : nous voulons que le réel lui réponde. Ce qui évoque le mot de Gœthe : « Veux-tu jouir de ta propre valeur, prête aussi une valeur au monde (1). »

La valeur ou la signification du monde

Il semble que dans la valeur il y ait toujours une mise en jeu de la création tout entière dans l'acte même par lequel nous acceptons de l'assumer et de la justifier. Il semble donc aussi qu'elle doive réduire l'être que nous avons reçu à une sorte de minimum afin que nous puissions porter jusqu'à un maximum l'être que nous pourrons nous donner à nous-même. C'est dire qu'il s'agirait de porter en nous jusqu'à la limite la puissance de la liberté. Mais

(1) *Willest du dich deines Wertes freuen, so musst der Welt du Wert verleihen*, W. 4, VI, p. 186.

il faut éviter sur ce point une singulière méprise : car cette liberté, si parfaite qu'on la suppose, ne peut avoir comme objet l'abolition de notre nature, mais seulement la disposition des ressources qu'elle trouve en elle. Et on peut dire qu'elle doit s'ouvrir à une sorte de réceptivité totale à l'égard de l'infinité des données que l'univers ne cesse de lui offrir, mais que la volonté qui s'y applique ne cesse de valoriser. *S'il y a une science du bien, c'est la science de tout ce que nous voulons absolument et où nous intégrons la totalité de ce qui est et de ce qui peut être.*

Mais cela ne suffit pas encore. Le sommet de la valeur se rencontre lorsque tous les êtres qui sont dans le monde, au lieu de se porter ombrage — comme si chacun d'eux pouvait penser qu'il serait plus grand si les autres n'existaient pas — acceptent de s'unir dans cette bonne volonté qui est la caractéristique de la conscience elle-même, en tant qu'elle embrasse la totalité du monde et qu'elle s'attache à lui imposer les marques de la valeur. Elle appelle par conséquent cette réciprocité parfaite entre tous les êtres, où chacun est à la fois un moyen et une fin pour tous les autres sans que l'on sache quel est celui qui donne ou celui qui reçoit, où la différence même entre ces deux démarches est abolie. Car s'il est vrai que c'est une loi de l'univers spirituel que chacun reçoive juste autant qu'il donne, il ne faudrait pourtant pas, dans l'interprétation de cette formule, céder à aucune idolâtrie : ce qu'elle veut dire, ce n'est pas qu'il y a une sorte d'équilibre mécanique ou de compensation matérielle entre ce qui est donné et ce qui est rendu, mais que ce que l'on reçoit, c'est ce don même que l'on a fait et qui se change en possession dans la conscience qui a assez de générosité pour ne rien attendre en échange.

La valeur et le rapport du temporel et de l'éternel

Le caractère absolu de la valeur se reconnaît encore à ce signe qu'elle est indifférente aux circonstances, bien qu'elle s'ajuste toujours exactement à chacune d'elles. On peut dire à la

fois qu'elle nous engage dans le temps et qu'elle nous délivre du temps. Non pas qu'on puisse prétendre qu'elle est l'éternité insérée dans le temps, mais plutôt que, grâce au temps, elle nous permet de retrouver l'éternité. C'est l'existence qui s'écoule dans le temporel : mais la conscience est la découverte de l'éternel dans le temporel. Ainsi Nietzsche a raison de dire : « Vis à tout instant de telle sorte que tu puisses t'accepter pour l'éternité », mais à condition que la valeur apparaisse comme un consentement de l'âme à elle-même, non pas dans cette nature qui la constitue, mais dans le pur exercice de sa liberté. Car l'éternité des valeurs, c'est l'éternité même de l'esprit (1).

Il n'y a de vie que de l'individu, mais la conscience dépasse l'individu et rompt sans cesse ses limites. Seulement elle les rompt pour ainsi dire vers l'intérieur. Elle intériorise tout ce qui est, y compris l'individu lui-même en le détachant précisément des limites du corps. Elle ramène la vie sous sa propre juridiction au lieu de se soumettre elle-même à la juridiction de la vie. L'animal ne s'élève pas au-dessus de la vie. Mais la conscience n'éclaire ce qui est que pour s'interroger sur sa valeur ; elle n'est conscience psychologique que parce qu'elle est aussi conscience morale. La vie ne connaît que le bien de l'individu, mais la conscience s'élève jusqu'au bien universel ; et quand le bien de l'individu lui fait échec, c'est le mal (2).

(1) Alquié, *Le Désir d'éternité*, p. 116 : « Alors que la passion nous détourne de la valeur, le refus intellectuel du temps nous conduit vers elle, toute valeur se montrant dans la transcendance de l'esprit. C'est pour cela que la métaphysique est toujours l'ennemie des passions et souvent leur remède... car prisonniers de l'inconséquent désir qui nous fait à la fois refuser le temps et n'aimer que ce qu'il contient, nous ne pouvons nous résoudre à admettre que les valeurs sont spirituelles et que, pour être délivrés de la souffrance temporelle, il faudrait commencer par aimer autre chose que ce qui porte la marque du temps. »

(2) Nous ne pouvons mieux faire ici que de citer encore ces beaux textes de Lagneau qui doit être considéré comme le véritable précurseur de la théorie métaphysique de la valeur dans notre pays et qui dit admirablement : « A tous les degrés de la pensée, la valeur est vraiment la réalité que la pensée affirme... La réalité absolue que nous cherchons, la seule qui convient à Dieu, c'est la valeur... » Et surtout : « *Le divin dans l'univers, c'est sa valeur, c'est-à-dire son rapport à la liberté* » ou encore : « Nous ne pouvons atteindre Dieu qu'en le réalisant en nous ; de même, toute nature n'est à chaque instant que par ce qu'elle réalise de Dieu... ; cette réalité supra-

Il est possible que l'on mette la recherche au-dessus de la découverte, le désir au-dessus de la possession, le temporel au-dessus de l'éternel, l'individuel au-dessus de l'universel, l'inquiétude ou l'émotion au-dessus de la sécurité et de la joie. Mais ce débat perd de son acuité si l'on considère que le bien réside non pas dans une fin, mais dans l'acte même que l'on accomplit en tant qu'il se délivre par degrés de ses empêchements et qu'il s'exerce d'une manière toujours plus pleine et plus parfaite. Alors, c'est la recherche elle-même qui se change en découverte et le désir en possession ; c'est le temps qui devient la voie de l'éternité et l'individuel le véhicule de l'universel ; c'est l'inquiétude même qui se dénoue en sécurité et l'émotion en joie.

sensible résulte en nous de l'acte répété de la foi morale par laquelle nous avons posé *la valeur, c'est-à-dire la réalité universelle* » (définition qui évoque l'essence même du platonisme telle que nous l'avions définie au liv. I, p. 48).

L'index analytique et l'index des noms d'auteurs paraîtront à la fin du Tome II

TABLE DES MATIÈRES
DU TOME PREMIER

PAGES

PRÉFACE V

LIVRE PREMIER

LA VALEUR DANS LE LANGAGE ET DANS L'HISTOIRE

PREMIÈRE PARTIE

LA VALEUR DANS LE LANGAGE

CHAPITRE PREMIER. — **Les différentes acceptions du mot valeur** 3

Section I. *Acception fondamentale : l'être justifié et assumé* 4

— II. *Acceptions primitives* 7

— III. *Acceptions dérivées* 10

— IV. *Des valeurs matérielles aux valeurs spirituelles* 14

CHAPITRE II. — **Sur les synonymes du mot valeur** 19

CHAPITRE III. — **L'idée d'une philosophie des valeurs** 24

Section I. *Que la valeur intéresse l'existence et non la représentation* 24

— II. *Science ou philosophie des valeurs* 26

ÉCLAIRCISSEMENT ET BIBLIOGRAPHIE 30

DEUXIÈME PARTIE

LA VALEUR DANS L'HISTOIRE

PAGES

INTRODUCTION. — Le problème de la valeur dans la pensée moderne et dans la pensée antique 33

CHAPITRE PREMIER. — **La valeur dans la pensée de l'Inde, de l'Iran et de la Chine** 38

BIBLIOGRAPHIE 40

CHAPITRE II. — **L'antiquité grecque** 42

Section I. *De Protagoras à Socrate* 42
— II. *Platon* 47
— III. *Après Platon* 54

BIBLIOGRAPHIE 57

CHAPITRE III. — **L'avènement du christianisme et la relation de l'être et de la valeur au Moyen-Age** 60

Section I. *Les thèmes fondamentaux* 60
— II. *Les principales doctrines* 64

BIBLIOGRAPHIE 67

CHAPITRE IV. — **La philosophie moderne** 69

Section I. *La période classique* 69
— II. *La révolution critique* 80
— III. *Etapes successives de la conception de la valeur de l'antiquité jusqu'aux temps modernes* 86

BIBLIOGRAPHIE 89

CHAPITRE V. — **Époque contemporaine** 92

Section I. *Antécédents de la philosophie des valeurs* 92
— II. *Les pays germaniques : Autriche, Allemagne* 100
— III. *Les pays anglo-saxons : Angleterre, Amérique* 117
— IV. *Les théories de la valeur dans la philosophie française* 134
— V. *La valeur dans les pays latins : Italie, Espagne* 147

PAGES

Section VI. *Dans les pays scandinaves* 150
— VII. *Dans les pays slaves* 152
— VIII. *Prélude à la détermination des caractéristiques générales de la valeur tirée de la suite des doctrines* 154

BIBLIOGRAPHIE 158

LIVRE II

LES ASPECTS CONSTITUTIFS DE LA VALEUR

PREMIÈRE PARTIE

CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES

CHAPITRE PREMIER. — **Le domaine de la valeur** 186
Section I. *Rupture de l'indifférence* 186
— II. *Le sentiment et le vouloir* 188
— III. *Le désir et le désirable* 196

CHAPITRE II. — **Trois antinomies surmontées** 203
Section IV. *L'antinomie du sujet et de l'objet* 203
— V. *L'antinomie de l'acte et de la donnée* 212
— VI. *L'antinomie de l'individuel et de l'universel* 218

CHAPITRE III. — **Les degrés et les pôles de la valeur** 227
Section VII. *L'échelle verticale* 227
— VIII. *Les deux pôles de la valeur* 233
— IX. *Relation de la valeur avec la quantité et la qualité* 238

CHAPITRE IV. — **La valeur et l'absolu** 248
Section X. *Intimité et secret de la valeur* 248
— XI. *Exigence de réalisation* 253
— XII. *La valeur ou l'union du relatif et de l'absolu* 258

BIBLIOGRAPHIE 267

Deuxième Partie

ÊTRE ET VALEUR

Pages

Introduction 271

Chapitre Premier. — **Confrontation de la valeur et des différents aspects de l'être** 273

Section I. *La valeur et la réalité* 273
— II. *La valeur et l'existence* 281
— III. *La valeur et l'essence* 288

Chapitre II. — **L'acte ou l'unité de l'être et de la valeur** ... 298

Section IV. *Distinction de l'être-tout et de l'être-acte* .. 298
— V. *La transcendance de l'acte* 307
— VI. *L'acte qui est esprit* 314

Chapitre III. — **Valeur et participation** 324

Section VII. *L'acte de participation* 324
— VIII. *La valeur ou le fondement de la distinction entre l'être et l'apparence* 334

Bibliographie 342

Troisième Partie

L'INCARNATION DE LA VALEUR

Introduction 347

Chapitre Premier. — **Du possible à l'idéal et de l'idéal au réel** 349

Section I. *La genèse des possibles* 349
— II. *L'opposition du réel et de l'idéal* 362

Chapitre II. — **Le temps, instrument de l'incarnation** 379

Section III. *La valeur et le sens du temps* 379
— IV. *La durée et la résistance au temps* 389
— V. *La valeur et le progrès dans le temps* 400

PAGES

CHAPITRE III. — **L'exercice de la liberté** 410
Section VI. *L'idée de fin et la relation du fini et de l'infini* 410
— VII. *La liberté et l'incarnation de la valeur* 418

BIBLIOGRAPHIE 431

QUATRIÈME PARTIE

L'ACTE DE PRÉFÉRENCE

CHAPITRE PREMIER. — **Origine de la préférence** 435
Section I. *Relation entre l'acte de préférence et la valeur* 435
— II. *La négation de la préférence et l'indifférence* 445

CHAPITRE II. — **Analyse de la préférence** 458
Section III. *La préférence et la différence* 458
— IV. *L'avant et l'après. Le haut et le bas* 472

CHAPITRE III. — **Ontologie de la préférence** 484
Section V. *La préférence et l'être du moi* 484
— VI. *La préférence et l'être du tout* 499

BIBLIOGRAPHIE 508

CINQUIÈME PARTIE

LE JUGEMENT DE VALEUR

CHAPITRE PREMIER. — **Le discernement des valeurs** 511
Section I. *L'acte de juger* 511
— II. *Questions de vocabulaire* 521
— III. *Les jugements de réalité et les jugements de valeur* 525

PAGES

CHAPITRE II. — **Triple relation entre la vérité et la valeur**.... 536

Section IV. *Symétrie entre le jugement de connaissance et le jugement de valeur* 536

— V. *Implication réciproque du jugement de connaissance et du jugement de valeur* 543

— VI. *Convergence entre les jugements de connaissance et les jugements de valeur*... 550

CHAPITRE III. — **Logique du sentiment et du vouloir**..... 559

Section VII. *Le critère de la valeur* 559

— VIII. *La mesure quantitative*..... 570

— IX. *L'estimation qualitative* 581

BIBLIOGRAPHIE 589

SIXIÈME PARTIE

L'ORDRE HIÉRARCHIQUE

CHAPITRE PREMIER. — **La hiérarchie ou le lien axiologique de l'un et du divers** 593

Section I. *Unité ou pluralité des valeurs*..... 593

— II. *Le système hiérarchique*..... 603

— III. *La hiérarchie intérieure à l'âme elle-même* 612

CHAPITRE II. — **La hiérarchie dynamique**..... 619

Section IV. *Le système des valeurs conditionnelles*.... 619

— V. *L'ascension spirituelle* 628

CHAPITRE III. — **Les contradictions possibles**..... 637

Section VI. *Conflits de valeur*..... 637

— VII. *La hiérarchie renversée* 644

BIBLIOGRAPHIE 651

Septième Partie

L'ALTERNATIVE DU BIEN ET DU MAL

Pages

Chapitre Premier. — **Nature et origine de l'alternative** 655
Section I. *Les degrés de la valeur et l'opposition du pour et du contre* 655
— II. *Le oui et le non de l'affirmation* 661
— III. *La liberté comme origine de l'alternative* .. 667

Chapitre II. — **Signification de l'alternative** 676
Section IV. *Les différents aspects de l'alternative* 676
— V. *Positivité de la négation* 683
— VI. *Négation et destruction* 689

Chapitre III. — **Le lien entre les deux termes de l'alternative** .. 697
Section VII. *Le mal et la nature* 697
— VIII. *La conversion spirituelle* 703
— IX. *Complémentarité du bien et du mal* 713
— X. *Optimisme et pessimisme* 718

Bibliographie 725

Conclusion 729

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Juin 1991 — N° 36 855